سيد قطب
والأصولية الإسلامية



شريف يونس

سيد قطب
والأصولية الإسلامية

شريف يونس

فهرس

مُقَدِّمَة

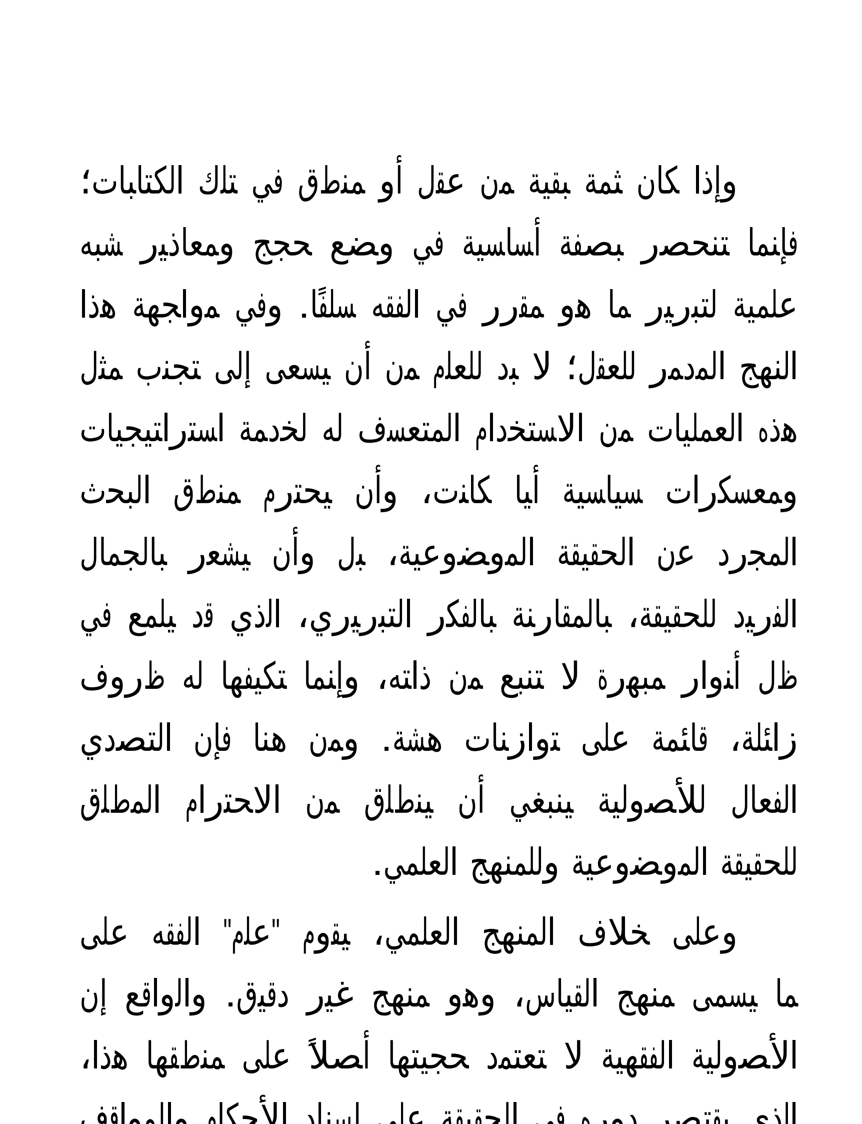
لا نبالغ إذا قلنا إن دراسة ظاهرة الأصولية الإسلامية؛ أصبحت أكثر المهمات الملقاة على عاتق العلوم الإنسانية في بلادنا إلحاحا، بل أصبحت محكًا أساسيا لقدرتها على النمو والتواصل، بل وربما البقاء.

ذلك أن الموقف الأصولي الفقهي إذا ما نجح في تحقيق السيادة الأيديولوجية؛ فسوف يصبح مبدأ المناقشة العقلانية لأبسط قضايا الواقع هو ذاته مهددا بالانهيار؛ لأن المبدأ الأساسي لهذا الموقف هو أن الإنسان فردا كان أم جماعة، لا يحق له أن يتناول قضايا حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعقله، بل ولا "يحق" له أن "يسمح" للآخرين بممارسة مثل هذا التناول؛ وإنما ينحصر واجبه في محاولة استنباط حكم فقهي في هذه القضايا – بنفسه أو عن طريق من يثق بهم من "أولي العلم"؛ أي الفقهاء – ثم يفرضه على العالم فرضا بقدر استطاعته، باسم تغيير "المنكر".

وإذا كان ثمة دور إبداعي للعقل داخل هذه النظرة الأصولية، إذا ما نحينا مسألة استنطاق النصوص جانبا؛ فهو

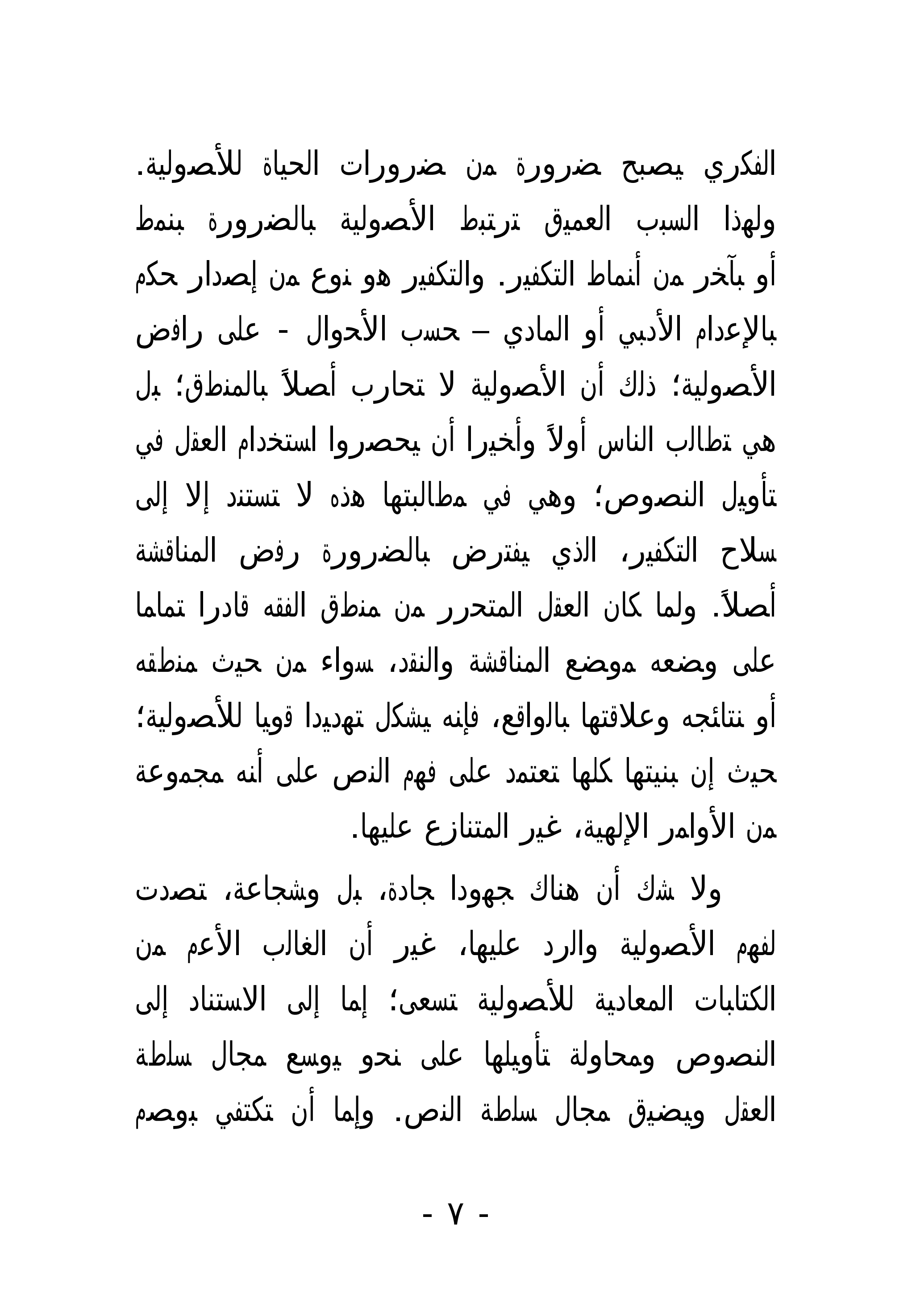
تناول "قضايا الطبيعة"، أو العلوم البحتة، وحتى هذه ليس الإنسان حرا تماما بصددها، فثمة نظريات علمية "كافرة" (هكذا يقال)، وثمة أمور محظور البحث فيها؛ مثل إمكانية تصنيع خلايا حية. بل وتصل الروح الأصولية في إعاقتها للعقل إلى حد الترويج للاعتقاد بأن الأمراض والأوبئة وسائل عقاب إلهي، وليست ظواهر يتعين دراستها علميا، والبحث عن حلول لها.

أما في مجال العلوم الإنسانية؛ فالكارثة تأخذ أبعادا عملاقة. وهكذا أصبحنا نسمع ونقرأ عن علم الاقتصاد الإسلامي، وعلم التاريخ الإسلامي، وعلم الاجتماع.. إلى آخر السلسلة؛ وهي كتابات لا تمت إلى العلم بصلة، وإنما تسعى إلى إخضاع العلوم الإنسانية بالكامل لمنطق فقهي الأمر الذي يتنافى مع المنطق العلمي؛ حيث إن ما يميز هذه "العلوم" ويسمها بالإسلامية، ليس أي تميز خاص في رصد الواقع أو تحليله أو التنظير له؛ وإنما هو محض الأحكام الأخلاقية أو الفقهية، التي توضع بصفتها حدودا لا يجوز "للعلم" المذكور أن يتجاوزها.



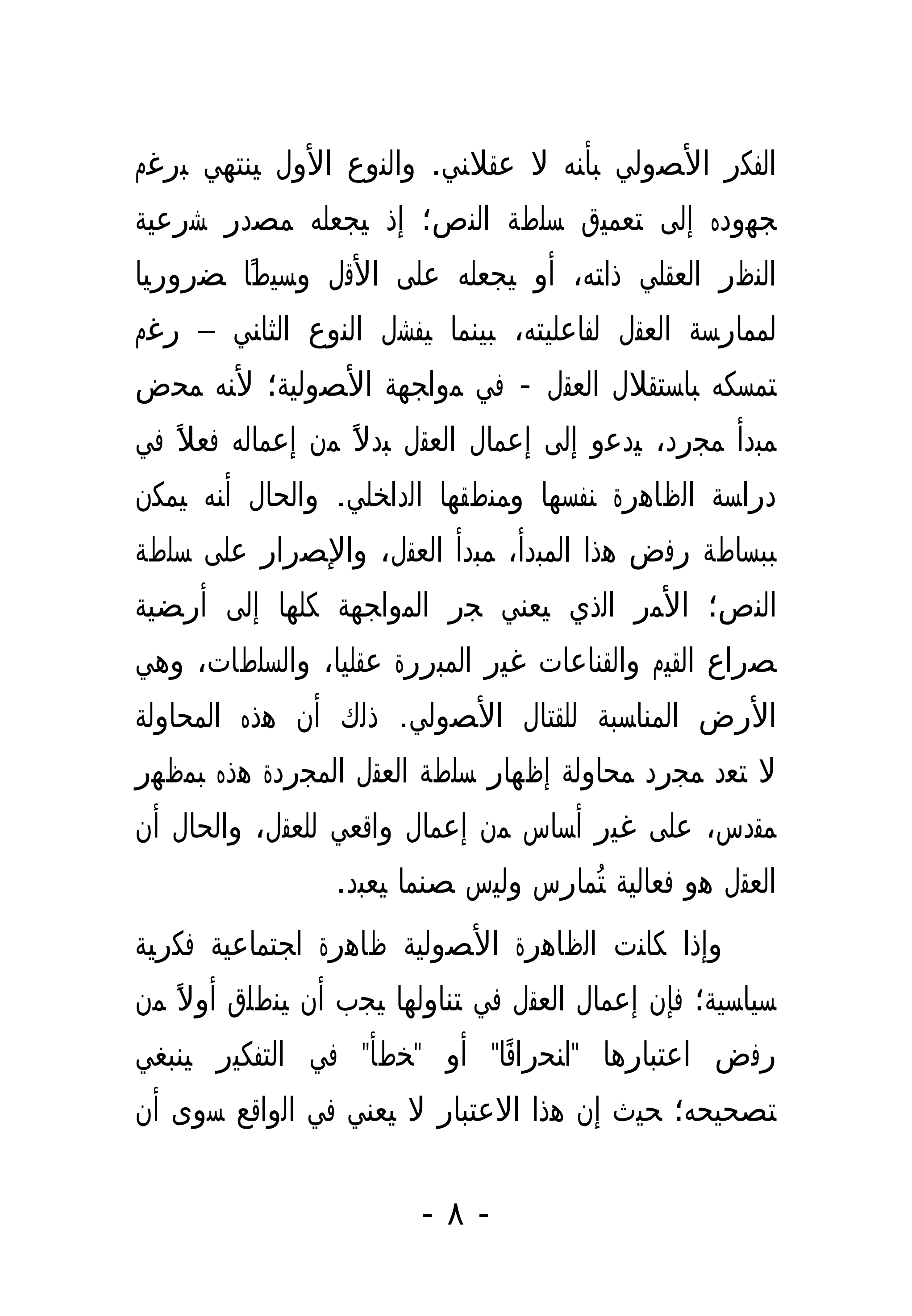
وإذا كان ثمة بقية من عقل أو منطق في تلك الكتابات؛ فإنما تنحصر بصفة أساسية في وضع حجج ومعاذير شبه علمية لتبرير ما هو مقرر في الفقه سلفًا. وفي مواجهة هذا النهج المدمر للعقل؛ لا بد للعلم من أن يسعى إلى تجنب مثل هذه العمليات من الاستخدام المتعسف له لخدمة استراتيجيات ومعسكرات سياسية أيا كانت، وأن يحترم منطق البحث المجرد عن الحقيقة الموضوعية، بل وأن يشعر بالجمال الفريد للحقيقة، بالمقارنة بالفكر التبريري، الذي قد يلمع في ظل أنوار مبهرة لا تنبع من ذاته، وإنما تكيفها له ظروف زائلة، قائمة على توازنات هشة. ومن هنا فإن التصدي الفعال للأصولية ينبغي أن ينطلق من الاحترام المطلق للحقيقة الموضوعية وللمنهج العلمي.

وعلى خلاف المنهج العلمي، يقوم "علم" الفقه على ما يسمى منهج القياس، وهو منهج غير دقيق. والواقع إن الأصولية الفقهية لا تعتمد حجيتها أصلاً على منطقها هذا، الذي يقتصر دوره في الحقيقة على إسناد الأحكام والمواقف إلى نص أصلي مقدس، ومن ثم الاستعارة من "هيبة" هذا النص وقدسيته لتقيم عليه سلطتها. ومن هنا فالإرهاب



الفكري يصبح ضرورة من ضرورات الحياة للأصولية. ولهذا السبب العميق ترتبط الأصولية بالضرورة بنمط أو بآخر من أنماط التكفير. والتكفير هو نوع من إصدار حكم بالإعدام الأدبي أو المادي – حسب الأحوال - على رافض الأصولية؛ ذلك أن الأصولية لا تحارب أصلاً بالمنطق؛ بل هي تطالب الناس أولاً وأخيرا أن يحصروا استخدام العقل في تأويل النصوص؛ وهي في مطالبتها هذه لا تستند إلا إلى سلاح التكفير، الذي يفترض بالضرورة رفض المناقشة أصلاً. ولما كان العقل المتحرر من منطق الفقه قادرا تماما على وضعه موضع المناقشة والنقد، سواء من حيث منطقه أو نتائجه وعلاقتها بالواقع، فإنه يشكل تهديدا قويا للأصولية؛ حيث إن بنيتها كلها تعتمد على فهم النص على أنه مجموعة من الأوامر الإلهية، غير المتنازع عليها.

ولا شك أن هناك جهودا جادة، بل وشجاعة، تصدت لفهم الأصولية والرد عليها، غير أن الغالب الأعم من الكتابات المعادية للأصولية تسعى؛ إما إلى الاستناد إلى النصوص ومحاولة تأويلها على نحو يوسع مجال سلطة العقل ويضيق مجال سلطة النص. وإما أن تكتفي بوصم



الفكر الأصولي بأنه لا عقلاني. والنوع الأول ينتهي برغم جهوده إلى تعميق سلطة النص؛ إذ يجعله مصدر شرعية النظر العقلي ذاته، أو يجعله على الأقل وسيطًا ضروريا لممارسة العقل لفاعليته، بينما يفشل النوع الثاني – رغم تمسكه باستقلال العقل - في مواجهة الأصولية؛ لأنه محض مبدأ مجرد، يدعو إلى إعمال العقل بدلاً من إعماله فعلاً في دراسة الظاهرة نفسها ومنطقها الداخلي. والحال أنه يمكن ببساطة رفض هذا المبدأ، مبدأ العقل، والإصرار على سلطة النص؛ الأمر الذي يعني جر المواجهة كلها إلى أرضية صراع القيم والقناعات غير المبررة عقليا، والسلطات، وهي الأرض المناسبة للقتال الأصولي. ذلك أن هذه المحاولة لا تعد مجرد محاولة إظهار سلطة العقل المجردة هذه بمظهر مقدس، على غير أساس من إعمال واقعي للعقل، والحال أن العقل هو فعالية تُمارس وليس صنما يعبد.

وإذا كانت الظاهرة الأصولية ظاهرة اجتماعية فكرية سياسية؛ فإن إعمال العقل في تناولها يجب أن ينطلق أولاً من رفض اعتبارها "انحرافًا" أو "خطأ" في التفكير ينبغي تصحيحه؛ حيث إن هذا الاعتبار لا يعني في الواقع سوى أن

العقل يقدم شهادة طوعية بإفلاسه، بسقوطه في هاوية الحكم القيمي القانوني؛ أي في معسكر أعداء العقلانية. والحال إن الفعالية العقلانية تعني في المقام الأول التناول الموضوعي للظواهر، ومحاولة فهمها من الداخل، واستيعاب منطقها الخاص، واكتشاف ما هو إيجابي – نعم.. إيجابي- فيها، والذي حقق لها انتصارا ملموسا على العقل المجرد. ومن شأن هذا النمط في مواجهة الظاهرة الأصولية إثراء الرؤية العقلانية للأزمة الاجتماعية والسياسية والفكرية العامة في المجتمع، التي تعد الأصولية أحد جوانبها البارزة وأشدها حضورا على ساحة الفكر.

***

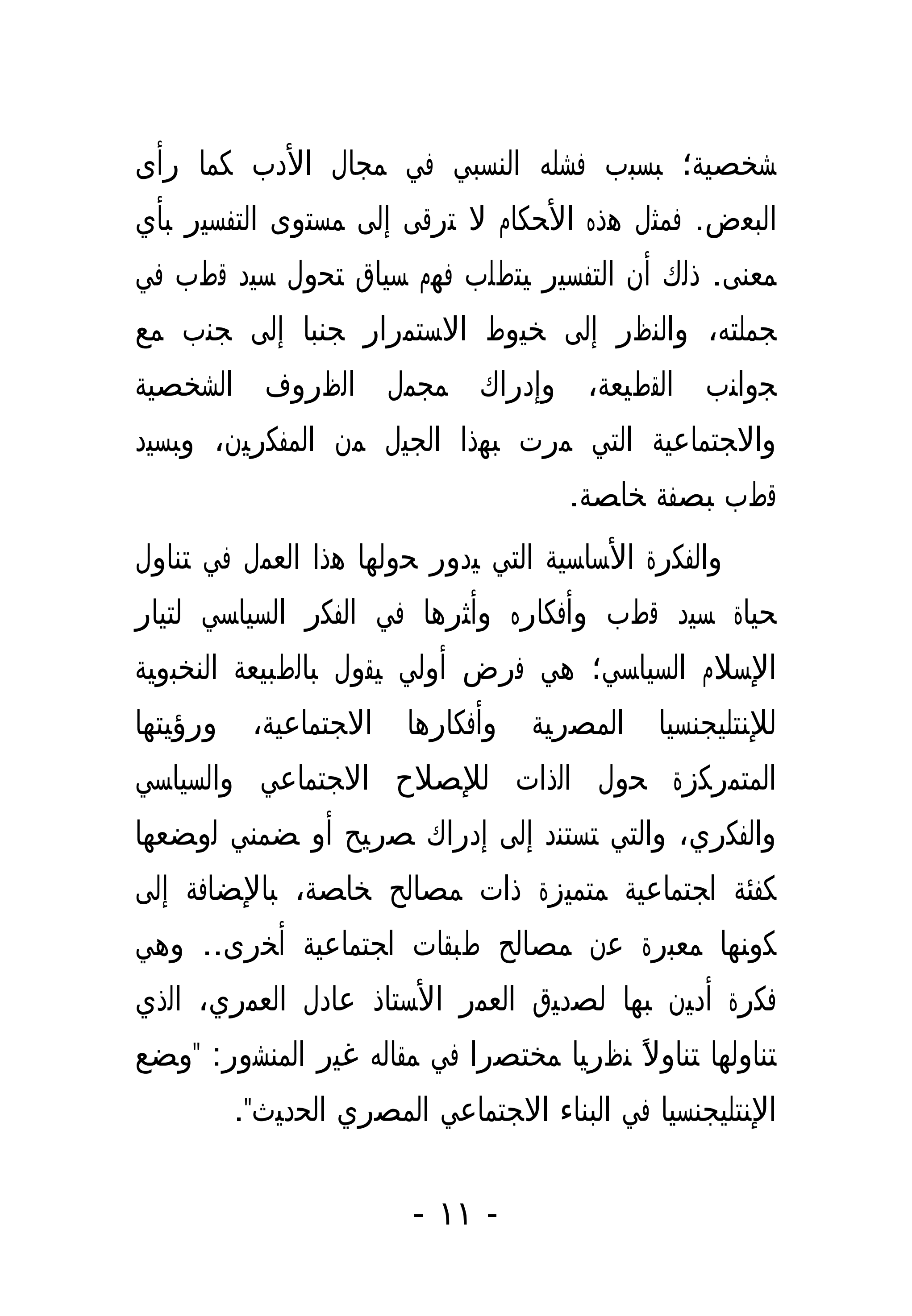
من هذا المنطلق، يحاول هذا العمل أن يدرس الأصولية الإسلامية، من خلال حياة وأفكار واحد من أكبر أعلامها في مجال الفكر الأصولي. والواقع إن حياة سيد قطب بالذات – على نحو ما سنرى - تثير تساؤلات مهمة حول دوافع وبنية الفكر الأصولي، وعلاقته بالأنماط الأيديولوجية السائدة، ومدى اقترابه من ما يسمى بالفكر العقلاني؛ أي العقل المجرد. ذلك أن سيد قطب لم يكن نبتًا غريبا عن هذا

المجتمع، وعن فئة الإنتليجنسيا المصرية الحديثة[1]، ولم يكن شابا قليل الخبرة أو قليل الاطلاع عندما اختار أن يحمل لواء الإسلام السياسي، فذلك الشاعر والناقد الأدبي الرومانسي كان في أحد مراحل حياته وثيق الصلة بالعقاد وأفكاره، متنورا على طريقة طه حسين، وفديا من أنصار الوطنية المصرية، ومصلحا اجتماعيا ذا نزعة يسارية واضحة، رغم أنه كان يحاول تحقيق أحلامه الإصلاحية من خلال النظام القائم في ظل دستور ١٩٢٣. فهو – إذن - في الجملة واحد من رجال الإنتليجنسيا القومية شبه العلمانية في ذلك العصر.

واتساقًا مع النظرة العقلانية التي تناولنا ملامحها؛ فإن تناولاً علميا صحيحا لطبيعة التحول الذي أدى بسيد قطب إلى صفوف الإسلام السياسي؛ لابد وأن يرفض من حيث المبدأ الأحكام البديهية القيمية، التي تتراوح بين اعتبار تحوله هداية ربانية لعلماني منحرف – كما قد يقول هو ذاته عن نفسه - وبين اعتبار تحوله انحرافًا ناتجا عن أحقاد

---

[1] يقصد بالإنتليجنسيا الأفراد الذين يتخصصون في العمل الذهني؛ أي المتعلمين بصفة عامة، وليس الصفوة المثقفة.



شخصية؛ بسبب فشله النسبي في مجال الأدب كما رأى البعض. فمثل هذه الأحكام لا ترقى إلى مستوى التفسير بأي معنى. ذلك أن التفسير يتطلب فهم سياق تحول سيد قطب في جملته، والنظر إلى خيوط الاستمرار جنبا إلى جنب مع جوانب القطيعة، وإدراك مجمل الظروف الشخصية والاجتماعية التي مرت بهذا الجيل من المفكرين، وبسيد قطب بصفة خاصة.

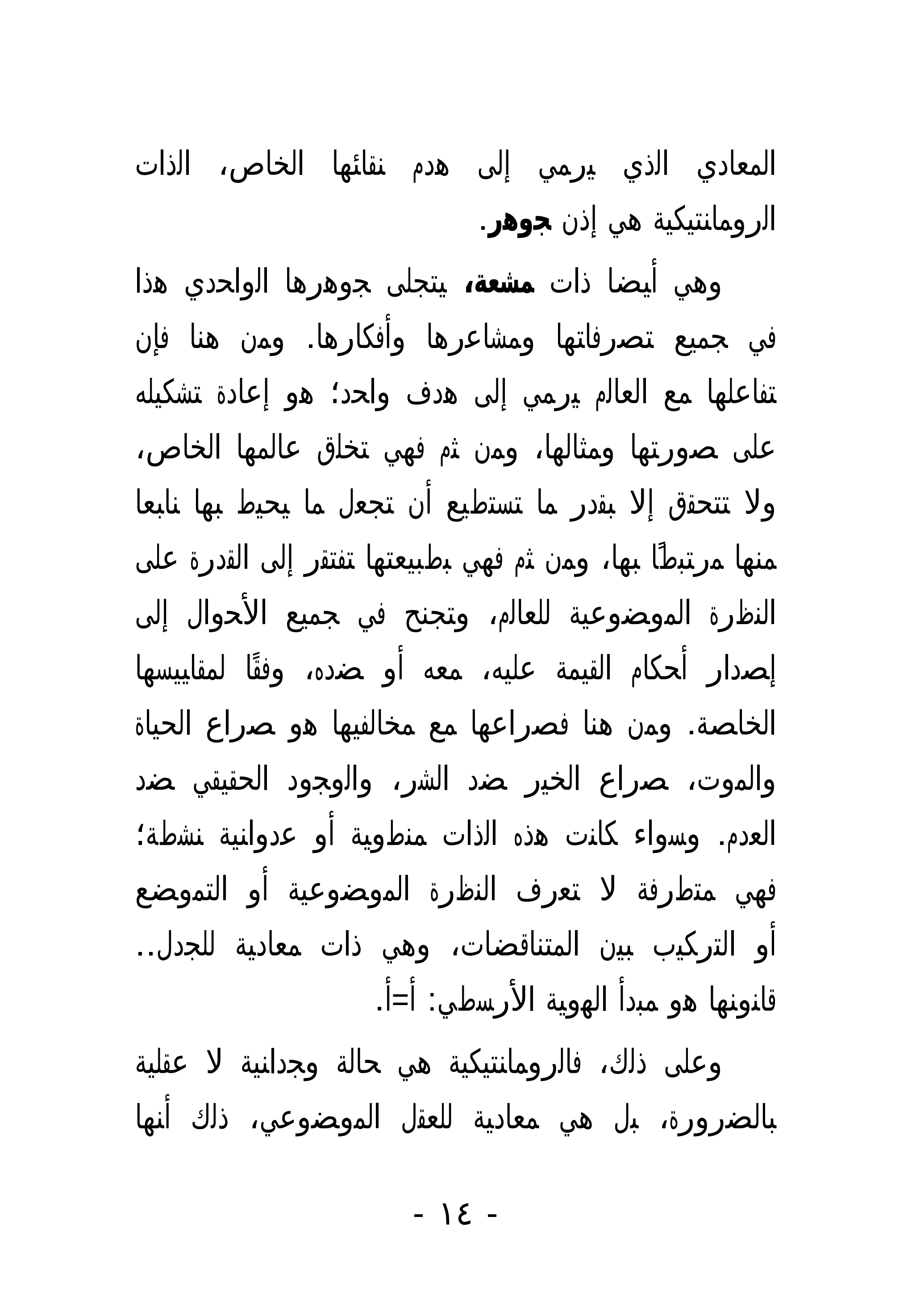
والفكرة الأساسية التي يدور حولها هذا العمل في تناول حياة سيد قطب وأفكاره وأثرها في الفكر السياسي لتيار الإسلام السياسي؛ هي فرض أولي يقول بالطبيعة النخبوية للإنتليجنسيا المصرية وأفكارها الاجتماعية، ورؤيتها المتمركزة حول الذات للإصلاح الاجتماعي والسياسي والفكري، والتي تستند إلى إدراك صريح أو ضمني لوضعها كفئة اجتماعية متميزة ذات مصالح خاصة، بالإضافة إلى كونها معبرة عن مصالح طبقات اجتماعية أخرى.. وهي فكرة أدين بها لصديق العمر الأستاذ عادل العمري، الذي تناولها تناولاً نظريا مختصرا في مقاله غير المنشور: "وضع الإنتليجنسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث".

والحال أن هذه الإنتليجنسيا قد تعرضت لمفاعيل تهميش اجتماعي ضاغطة منذ ما قبل منتصف القرن الحالي، كما أوضح – بصفة عامة - الأستاذ رفيق حبيب في كتابه المهم: "الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر"؛ الأمر الذي دفع قطاعات من هذه الإنتليجنسيا إلى تبني أيديولوجيات نخبوية انعزالية رافضة للمجتمع الحديث، مستغلة الأزمة المزمنة لمسيرة التحديث في بلادنا، وفي بلاد العالم الثالث كله.

ومن خلال دراسة حياة وفكر سيد قطب تبلور ادي تصور معين لطبيعة وسمت أفكاره على مدى مراحل عمره، والتي تركت أثرا عميقًا على كتاباته الإسلامية الأخيرة، حاولت بلورتها في مصطلح "الرومانتيكية"، الذي أرمي من خلاله إلى تقديم رؤية لطبيعة تحولات سيد قطب الفكرية، بالإضافة إلى إلقاء الضوء على هذه الزاوية كزاوية ممكنة لتناول فكر واتجاه الإسلام السياسي، الردايكالي خصوصا، الأمر الذي يتطلب تقديم إيضاح مبدئي لاستخدام هذا المصطلح.

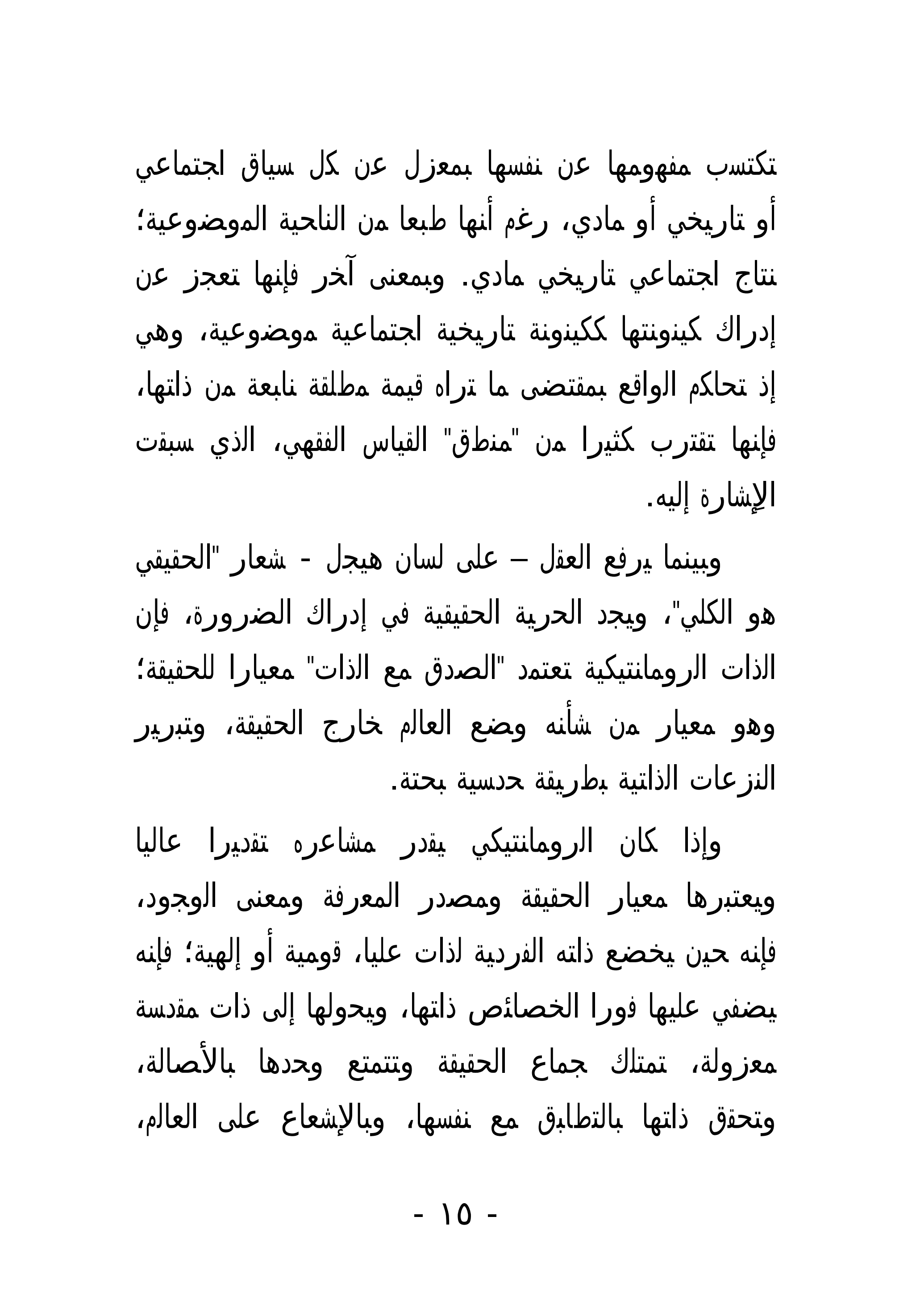
ليس المقصود بالرومانتيكية هنا ذلك المذهب الأدبي المعروف، وإنما المقصود بها هنا هو الرومانتيكية كروح وأيديولوجية ونظرة للحياة، أو موقف من العالم تتميز بأنها تدور حول فكرة أساسية هي فكرة "الذات" باعتبارها معيار الحقيقة ومصدر المعرفة ومعنى الموجود. فكلما اكتسبت ذات ما هذا الوضع فهي ذات رومانتيكية، سواء كانت ذاتًا فردية أو مجردة، ذات جماعة من الجماعات أو أمة من الأمم. ومن هنا فمدرسة الأدب القومي مثلاً هي مدرسة رومانتيكية بقدر ما أنها تعنى بإبراز ما تسميه شخصية الأمة وعظمتها وتفردها.. إلى آخره.

وأول خصائص هذه الذات الرومانتيكية؛ أنها ترى في نفسها ذاتًا مصمتة، وحدة أولية لا تنقسم، لا تجري بداخلها صراعات برغم أنها تعاني.. فمعاناتها في نظرها تنبع من بشاعة الواقع الخارجي، الذي يفتقر إلى "نقائها" و"تفردها".. فالخارج بالنسبة للذات الرومانتيكية لا يخرج عن كونه امتدادا لها أو انحرافًا عنها. وعلى ذلك فالذات الرومانتيكية تصور نفسها على أنها خالية من التناقض، وحتى إذا أحست بداخلها بعوامل صراع، فإنها تفسره على أنها تأثيرات الوسط


المعادي الذي يرمي إلى هدم نقائها الخاص، الذات الرومانتيكية هي إذن **جوهر**.

وهي أيضا ذات **مشعة،** يتجلى جوهرها الواحدي هذا في جميع تصرفاتها ومشاعرها وأفكارها. ومن هنا فإن تفاعلها مع العالم يرمي إلى هدف واحد؛ هو إعادة تشكيله على صورتها ومثالها، ومن ثم فهي تخلق عالمها الخاص، ولا تتحقق إلا بقدر ما تستطيع أن تجعل ما يحيط بها نابعا منها مرتبطًا بها، ومن ثم فهي بطبيعتها تفتقر إلى القدرة على النظرة الموضوعية للعالم، وتجنح في جميع الأحوال إلى إصدار أحكام القيمة عليه، معه أو ضده، وفقًا لمقاييسها الخاصة. ومن هنا فصراعها مع مخالفيها هو صراع الحياة والموت، صراع الخير ضد الشر، والوجود الحقيقي ضد العدم. وسواء كانت هذه الذات منطوية أو عدوانية نشطة؛ فهي متطرفة لا تعرف النظرة الموضوعية أو التموضع أو التركيب بين المتناقضات، وهي ذات معادية للجدل.. قانونها هو مبدأ الهوية الأرسطي: أ=أ.

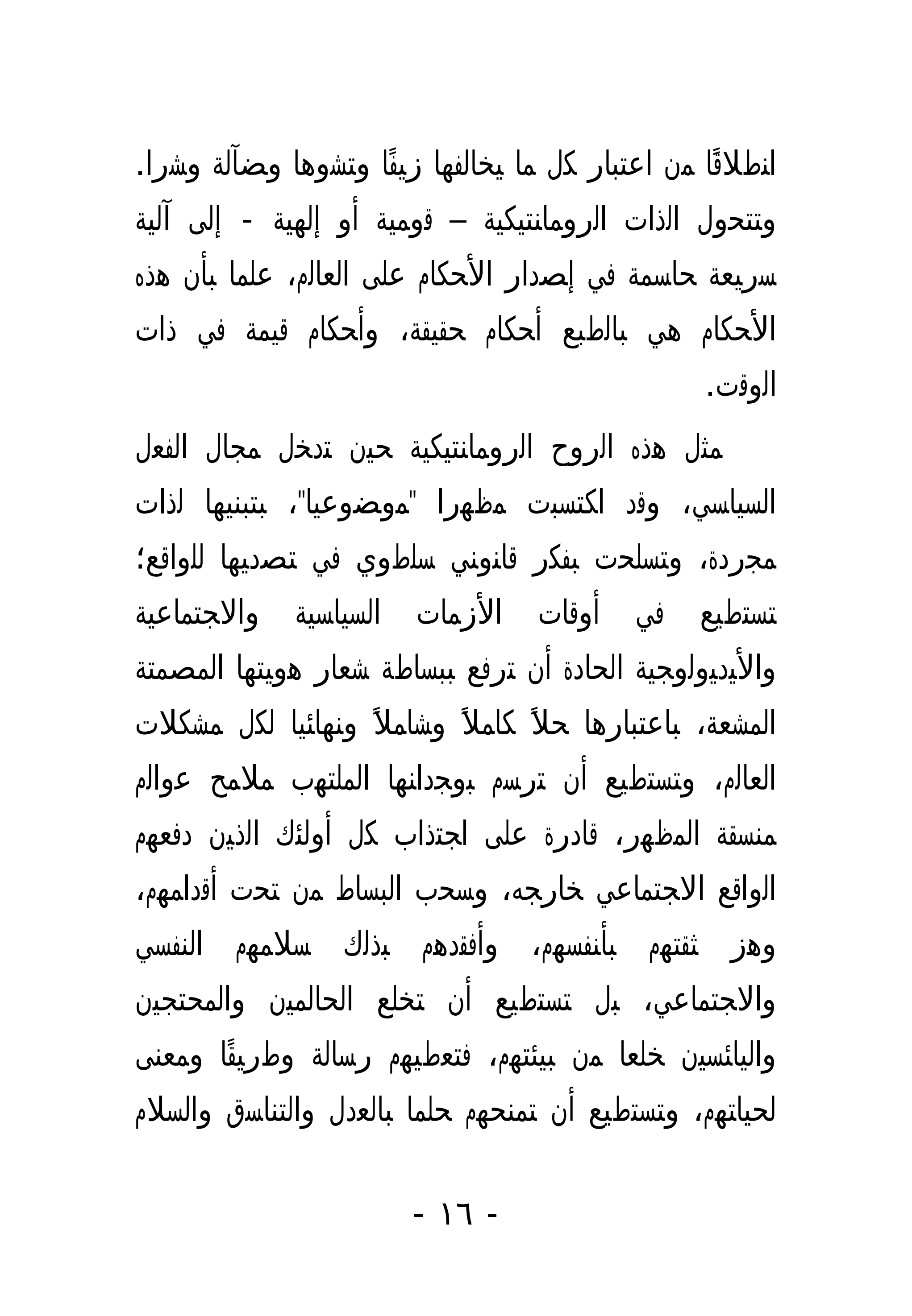
وعلى ذلك، فالرومانتيكية هي حالة وجدانية لا عقلية بالضرورة، بل هي معادية للعقل الموضوعي، ذلك أنها



تكتسب مفهومها عن نفسها بمعزل عن كل سياق اجتماعي أو تاريخي أو مادي، رغم أنها طبعا من الناحية الموضوعية؛ نتاج اجتماعي تاريخي مادي. وبمعنى آخر فإنها تعجز عن إدراك كينونتها ككينونة تاريخية اجتماعية موضوعية، وهي إذ تحاكم الواقع بمقتضى ما تراه قيمة مطلقة نابعة من ذاتها، فإنها تقترب كثيرا من "منطق" القياس الفقهي، الذي سبقت الإشارة إليه.

وبينما يرفع العقل – على لسان هيجل - شعار "الحقيقي هو الكلي"، ويجد الحرية الحقيقية في إدراك الضرورة، فإن الذات الرومانتيكية تعتمد "الصدق مع الذات" معيارا للحقيقة؛ وهو معيار من شأنه وضع العالم خارج الحقيقة، وتبرير النزعات الذاتية بطريقة حدسية بحتة.

وإذا كان الرومانتيكي يقدر مشاعره تقديرا عاليا ويعتبرها معيار الحقيقة ومصدر المعرفة ومعنى الوجود، فإنه حين يخضع ذاته الفردية لذات عليا، قومية أو إلهية؛ فإنه يضفي عليها فورا الخصائص ذاتها، ويحولها إلى ذات مقدسة معزولة، تمتلك جماع الحقيقة وتتمتع وحدها بالأصالة، وتحقق ذاتها بالتطابق مع نفسها، وبالإشعاع على العالم،



انطلاقًا من اعتبار كل ما يخالفها زيفًا وتشوها وضآلة وشرا. وتتحول الذات الرومانتيكية – قومية أو إلهية - إلى آلية سريعة حاسمة في إصدار الأحكام على العالم، علما بأن هذه الأحكام هي بالطبع أحكام حقيقة، وأحكام قيمة في ذات الوقت.

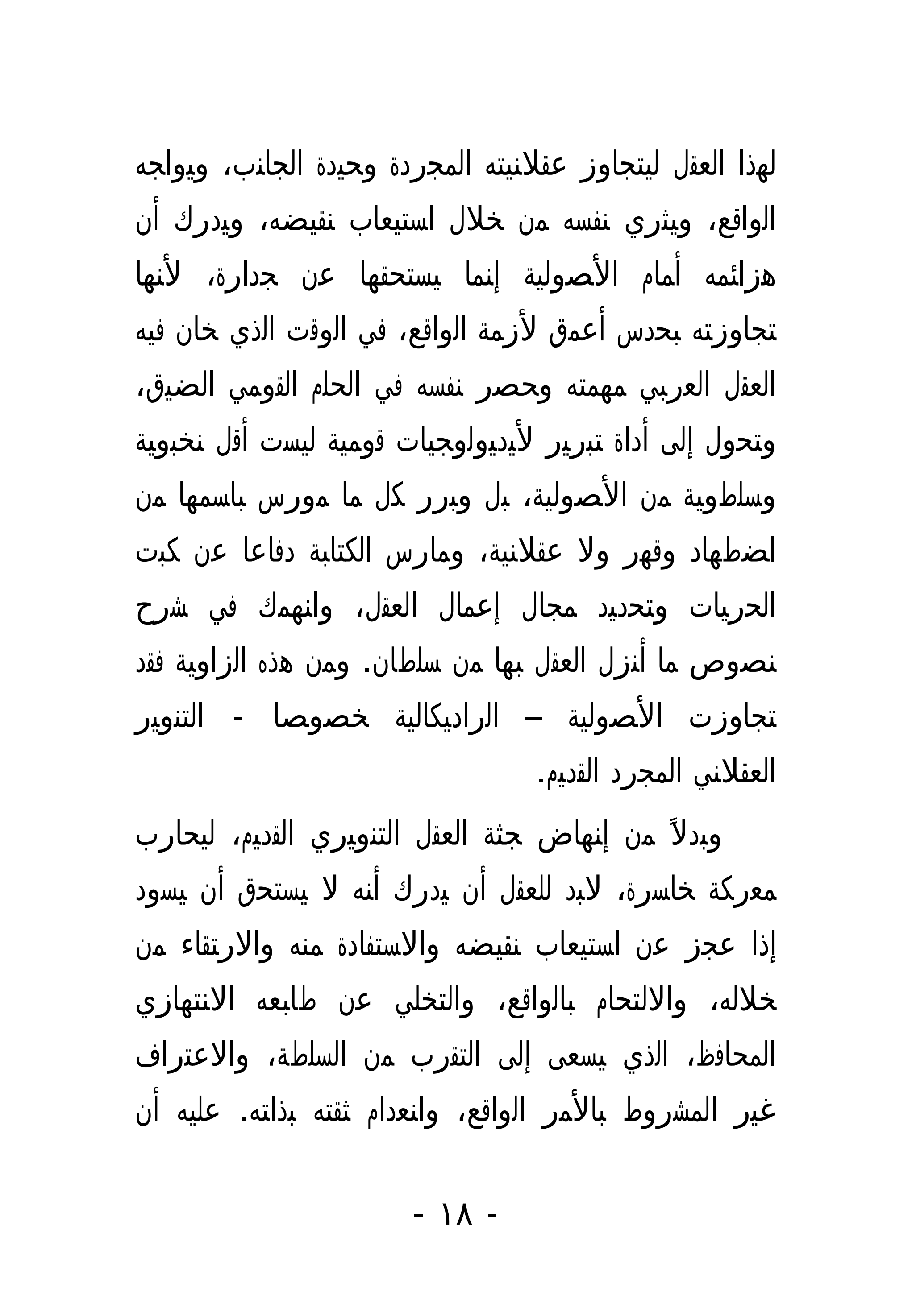
مثل هذه الروح الرومانتيكية حين تدخل مجال الفعل السياسي، وقد اكتسبت مظهرا "موضوعيا"، بتبنيها لذات مجردة، وتسلحت بفكر قانوني سلطوي في تصديها للواقع؛ تستطيع في أوقات الأزمات السياسية والاجتماعية والأيديولوجية الحادة أن ترفع ببساطة شعار هويتها المصمتة المشعة، باعتبارها حلاً كاملاً وشاملاً ونهائيا لكل مشكلات العالم، وتستطيع أن ترسم بوجدانها الملتهب ملامح عوالم منسقة المظهر، قادرة على اجتذاب كل أولئك الذين دفعهم الواقع الاجتماعي خارجه، وسحب البساط من تحت أقدامهم، وهز ثقتهم بأنفسهم، وأفقدهم بذلك سلامهم النفسي والاجتماعي، بل تستطيع أن تخلع الحالمين والمحتجين واليائسين خلعا من بيئتهم، فتعطيهم رسالة وطريقًا ومعنى لحياتهم، وتستطيع أن تمنحهم حلما بالعدل والتناسق والسلام

الداخلي، وتعوضهم بطابعها النخبوي العميق وبحلم العظمة الشخصية والجماعية، وبإحساس التفوق السرمدي في سماء المبادئ والأفكار، عن كل فشل.. وتستطيع في أحوال الانهيار الشامل أن تطيح، بهذه الوسائل، بعالم بأكمله، وتعيد إلى الحاضر قصة انهيار الإمبراطورية الرومانية التاريخية.

***

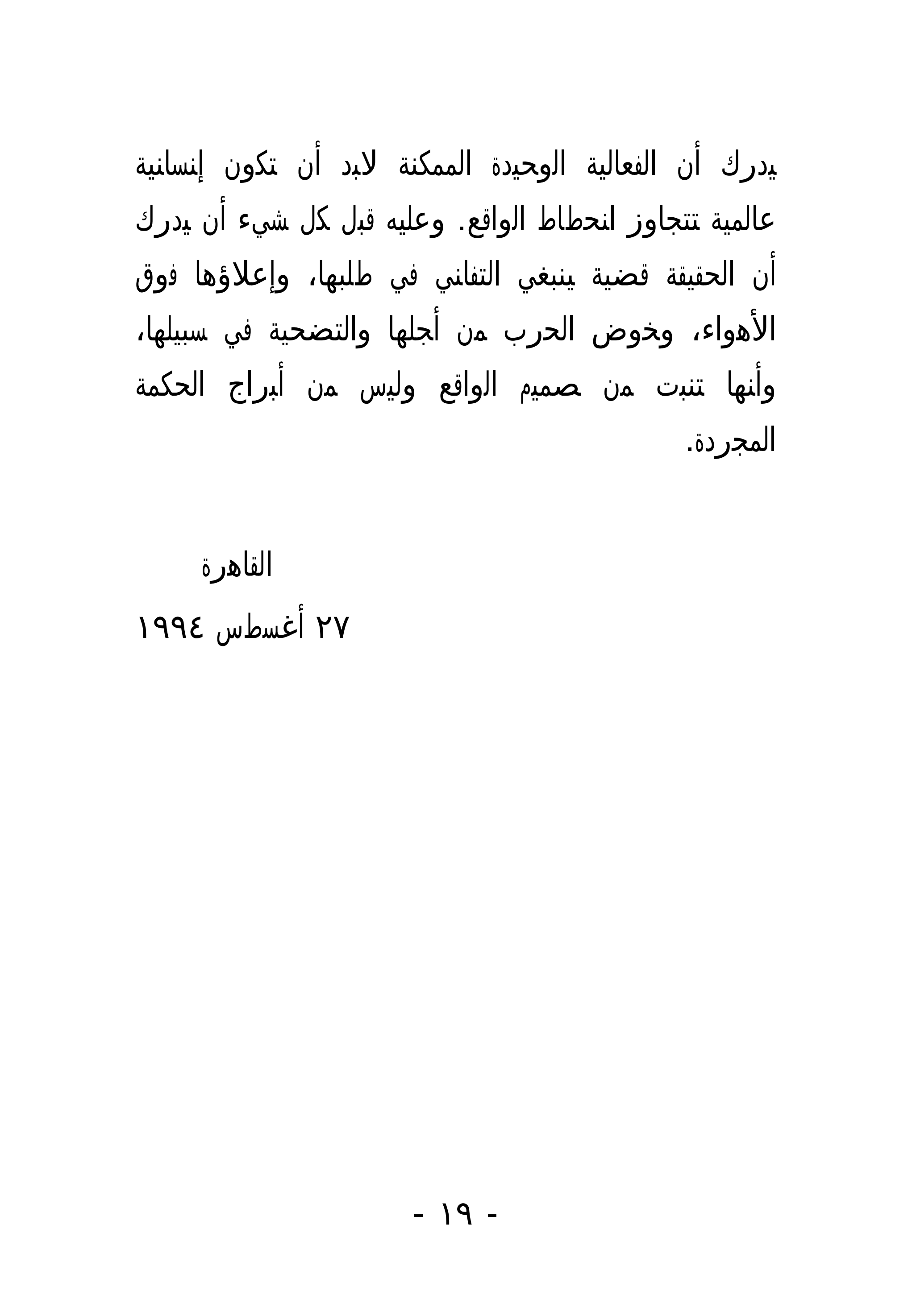
ودون استباق لمحتوى هذا الكتاب، يمكن القول بأن دور سيد قطب الأساسي في فكر الإسلام السياسي هو بلورة هذه الروح الرومانتيكية بجميع خصائصها، وكساؤها بأطروحة فقهية مكملة لها، تمنحها ثقة لا محدودة بالذات، نابعة من المطلق ذاته، وإدماج ذلك جميعه في "نظرة للحياة" تتسم بقدر كبير من الاتساق الظاهري، وتحمل شحنة قوية من أحلام العدل السرمدي والراحة النهائية، وعرض هذه التركيبة التي تتميز بالشمول الفائق بأسلوب أدبي رفيع وبمشاعر جياشة.

إن سيد قطب يقدم من خلال هذا المزيج من الأدب والسياسة والتأملات خطابا أيديولوجيا سلطويا يتحدى العقل العربي، ويهدده بالتوقف والشلل، غير أن هذا التحدث، وذلك التهديد، هما في الوقت ذاته ظرف مناسب وفرصة مواتية



لهذا العقل ليتجاوز عقلانيته المجردة وحيدة الجانب، ويواجه الواقع، ويثري نفسه من خلال استيعاب نقيضه، ويدرك أن هزائمه أمام الأصولية إنما يستحقها عن جدارة، لأنها تجاوزته بحدس أعمق لأزمة الواقع، في الوقت الذي خان فيه العقل العربي مهمته وحصر نفسه في الحلم القومي الضيق، وتحول إلى أداة تبرير لأيديولوجيات قومية ليست أقل نخبوية وسلطوية من الأصولية، بل وبرر كل ما مورس باسمها من اضطهاد وقهر ولا عقلانية، ومارس الكتابة دفاعا عن كبت الحريات وتحديد مجال إعمال العقل، وانهمك في شرح نصوص ما أنزل العقل بها من سلطان. ومن هذه الزاوية فقد تجاوزت الأصولية – الراديكالية خصوصا - التنوير العقلاني المجرد القديم.

وبدلاً من إنهاض جثة العقل التنويري القديم، ليحارب معركة خاسرة، لابد للعقل أن يدرك أنه لا يستحق أن يسود إذا عجز عن استيعاب نقيضه والاستفادة منه والارتقاء من خلاله، والالتحام بالواقع، والتخلي عن طابعه الانتهازي المحافظ، الذي يسعى إلى التقرب من السلطة، والاعتراف غير المشروط بالأمر الواقع، وانعدام ثقته بذاته. عليه أن



يدرك أن الفعالية الوحيدة الممكنة لابد أن تكون إنسانية عالمية تتجاوز انحطاط الواقع. وعليه قبل كل شيء أن يدرك أن الحقيقة قضية ينبغي التفاني في طلبها، وإعلاؤها فوق الأهواء، وخوض الحرب من أجلها والتضحية في سبيلها، وأنها تنبت من صميم الواقع وليس من أبراج الحكمة المجردة.

القاهرة

٢٧ أغسطس ١٩٩٤

الاختصارات•

س. ق.	سيد قطب.
ش. أ.	مجلة الشئون الاجتماعية.
ظلال	في ظلال القرآن.
العدالة	العدالة الاجتماعية في الإسلام
ق ٦٥	القضية رقم ١٢ لسنة ١٩٦٥ أمام محكمة أمن الدولة العليا.
م. أ. ن.	محضر استجواب النيابة لـ .
معالم	معالم في الطريق.

•) يجري العمل بهذه الاختصارات في الهوامش دون المتن.

الفصل الأول

أحلام العظمة الرومانتيكية

أنت من طيـف القلـق * صـاغك ا والجمـوح
تعشق الأيـن والحـرق * والعقابيــل والجــروح
أنت ترنو إلـى المحـال * عاشقًا بعـده السـحيق
فـإذا شــارف المنــال * خلته من لقي الطريـق

سيد قطب، عاشق المحال، ١٩٤٢.

ليس ثمة ما هو أبعد عن الحقيقة من وصف حياة سيد قطب (١٩٠٦ – ١٩٦٦) بأنها "سلسلة متصلة الحلقات" لا يشعر المرء "في صحبتها بتحول مفاجئ أو تغير غامض أو انتقال كبير"[١]، أو وصف شخصيته بأنها "نمت نموا طبيعيا بعيدا عن الشذوذ والمفاجآت"[٢] فالأمر المؤكد أن

---

[1] عبد الباقي محمد حسين، سيد قطب، حياته وأدبه، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٦، ص ص ١٥-٦؛ ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، ص١.

[2] س. ق.، ديوان سيد قطب، جمعه ووثقه وقدم له عبد الباقي محمد حسين، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٩٩٢، ص ١٢ (من مقدمة الجامع).

ظروفه الشخصية، فضلاً عن ظروف البلاد والعصر، لم تكن لتساعد على مثل هذا التدفق الهادئ المستمر، بل لعلها ساعدت إلى أبعد الحدود على أن تمر حياته بعدد من التحولات النفسية والعملية والفكرية المذهلة في تنوعها وعمقها.

ولد سيد قطب إبراهيم يوم التاسع من أكتوبر عام ١٩٠٦[١]، في شارع الريدانية بقرية موشا القريبة من أسيوط[٢]، في أسرة يصفها بنفسه بأنها ليست عظيمة الثراء، ولكنها ظاهرة الامتياز[٣] ؛ أي أسرة ميسورة الحال. ونشأ

---

1) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيد قطب إبراهيم تحت رقم (S ١٢- ٥/٢١). وثيقة بعنوان: "حالة الأستاذ سيد قطب إبراهيم".

2) محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، ط١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٧، ص ٨٨.

3) س. ق، طفل من القرية، دار الشروق ١٩٧٣، ص ١٨. وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٥، وهو عبارة عن مذكرات أو حكايات عن سنوات طفولته في القرية، حتى قيام ثورة ١٩١٩ تقريبا.

ذكرا وحيدا لأبويه بجانب أختين هو أوسطهما، فكان مدللاً "بعض الشيء"[١] يتمتع، فوق وضعه المتميز داخل الأسرة، بمكانة الأسرة التي كفلت له تميزا بين أقرانه، حتى إن "العريف والناظر" في المدرسة "كانا يعنيان بالتدريس له على حدة داخل الفصل"، شان أبناء الأثرياء بفضل كرم والده وسخائه معهما[٢] بينما كانت عائلة أمه العريقة، وبيتها الحديث شديد الشبه ببيوت العاصمة؛ تجعله يشعر أنه "في وسط آخر غير وسط القرية"[٣].

---

[1] نفس المصدر، ص ١٩. غير أن أباه كانت له زوجة أخرى قبل زواجه من أمه، ورزق منها بولد، هو أخ أكبر غير شقيق لسيد "يكبره بجيل كامل". راجع: عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق،

ص ١٧. وفي عام ١٩١٩ رزقت الأسرة بأخيه الشقيق محمد قطب، ثم بأخته حميدة قطب، ويبدو أن الأخت الكبرى قد استقرت في الريف، ويبدو أن العلاقة بها قد انقطعت إلى حد كبير.

[2] س. ق، المصدر السابق، ص ٣٠.

[3] نفس المصدر، ص ١٨.

ويبدو أن ملكية والده المزارع من الأرض لم تكن كبيرة؛ إذ إن الخراب سرعان ما حل بالأسرة؛ الأمر الذي عزاه سيد قطب إلى أن والده كان "متلافًا مضيافًا"، حريصا على تكاليف المظهر، بوصفه "عميد الأسرة المكاف بحفظ اسمها ومركزها"[١].. فأدت هذه التكاليف، بالإضافة إلى تهاون الأب في حقوقه قبل الآخرين[٢] إلى بيع بيوت وأطيان الأسرة تباعا، إلى أن بيع بيت العائلة الكبير[٣]؛ مما أودى بمكانتها أيضا. وقدر للعائلة بأكملها أن تلحق فيما بعد بسيد قطب في القاهرة، ليصبح هو "العائل والموجه" و"المربي"[٤].

---

[1] نفس المصدر والصفحة.

[2] س. ق. مشاهد القيامة في القرآن، ط٧، دار الشروق ١٩٨٣، ص٥ (الإهداء).

[3] حميدة قطب وإخوتها، الأطياف الأربعة، دار النشر للجامعيين، القاهرة د. ت. ، ص ص ٨٤-٥ (على لسان أمينة قطب). والكتاب كتبه الإخوة الأربعة الذين انتقلوا وعاشوا معا في القاهرة.

[4] أمينة قطب، رسائل إلى شهيد (ديوان شعر)، ط١، دار الفرقان، عمان ١٩٨٥، ص ٨.

وبصرف النظر عن المبالغة الواضحة في تميز الأسرة[١] فقد كان الأثر الأهم على شخصية سيد قطب من جراء هذا التغير في المكانة أن علقت الأم أملها عليه، وأناطت به مهمة استعادة وضع الأسرة وأطيانها بعد أن يصبح متعلما كأخواله[٢]. ومن هنا كانت تصوره لنفسه على أنه "نسيج فريد"، وأنه عظيم و"مطالب بتكاليف هذه العظمة"[٣]. وكانت قوية الشخصية، لها دور كبير في تحديد نوع تعليمه حتى استقر الأمر أخيرا على تلقيه تعليما مدنيا لا أزهريا[٤]

---

[1] علي شلش، التمرد على الأدب، دراسة في تجربة سيد قطب، ط١، دار الشروق ١٩٩٤، ص ٨٢.

[2] عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ١٨.

[3] الرسالة، ١٧ مايو ١٩٤٢، سيد قطب، "على هامش النقد: الأدب المهموس والأدب الصادق"، س١١، ع ٥١٥.

[4] س. ق، التصوير الفني في القرآن، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٥، ص٣ (الإهداء). ويصورها سيد قطب على أنها أقوى نفسيا من والده، في موقف وداعهما له عند سفره إلى القاهرة عام ١٩٢١: طفل من القرية، ص ص ١٨٩-٩٠.

انتقل سيد قطب إلى القاهرة عام ١٩٢١ بهدف استكمال تعليمه، وأقام عند خاله أحمد حسين عثمان – الذي كان يعمل بالتدريس والصحافة - لمدة أربع سنوات[١]، والتحق بمدرسة عبد العزيز الأولية، من مدارس المعلمين [٢]، وسرعان ما أدى به انحدار الأسرة نحو الخراب إلى العمل كمدرس أولي في القاهرة، وصحافيا وشاعرا ومصححا بالصحف منذ سن مبكرة (عام ١٩٢٤ على الأقل[٣]) ليستطيع الإنفاق على نفسه واستكمال دراسته[٤] بتجهيزية دار العلوم (ومدة الدراسة

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، ط١، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٨١، ص ٨٨؛ س.ق، طفل من القرية، ص ١٨٠.

[2] محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص ٩٠.

[3] الأسبوع، ١٩ سبتمبر ١٩٣٤، سيد قطب، "أبولو والشعراء"، ع ٣٤. بينما يشير صديقه علي أحمد عامر إلى أنه بدأ العمل بالصحف– مصححا على الأرجح - منذ كان عمره ١٥ سنة في مجلة "الحياة الجديدة"، عام ١٩٢١: الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، علي أحمد عامر، "تحت المصباح: الأستاذ سيد قطب"، ع ٣٥.

[4] عبد الباقي محمد حسين: المرجع السابق، ص ص ٢٣-٤.

بها سنتان)، ثم بدار العلوم، التي تخرج فيها عام ١٩٣٣[١] ليعمل على الفور مدرسا تحضيريا، ثم مدرسا ابتدائيا[٢]، ثم تزداد الأعباء، فتلحق به العائلة ليتولى الإنفاق عليها، وليكون لإخوته الثلاثة الأصغر منه "الوالد والأخ والصديق"[٣].

وهكذا وجد "الطفل المدلل" نفسه، وقد انتقل من عز الجاه والتميز إلى سفح الكفاح من أجل البقاء في مدينة القاهرة؛ حيث لا مجال لمكانة أسرية أو عصبية، وحيث التعامل بالنقود لا "بالبتاو" كما كان الحال في سوق قريته[٤]، وحيث الفوارق الطبقية صارخة، لا تشبه حال قريته التي تميزت بمستوى عام "معقول" في المعيشة لسيادة صغار

---

1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ص ٨٨-٩.

2) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيد قطب، ورقة بعنوان: "حالة موظف" بتاريخ ٥ مارس ١٩٤٥.

3) حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ٨ (تقديم سيد قطب للكتاب).

4) س. ق.، طفل من القرية، ص ص ١٦٤-٥.

الملاك بين سكانها[١]، وحيث الفردية تحل محل العلاقات الأبوية التي لمسها في منزله، حتى مع خدم المنزل، الذين كانوا عادة من أقارب الأسرة الفقراء[٢]، وحيث التفاخر بالأنساب و"الأصل".

وفوق ذلك، أتى سيد قطب إلى القاهرة حاملاً معه عبء إنقاذ مأمول للأسرة، مقترنًا بحلم العظمة، وأسهم ذلك كله - بالإضافة إلى ما ربته عليه أمه من "كبرياء" جعلته "يهرب من كل مظاهر الطفولة"، معتادا ألا يفصح عن احتياجاته النفسية لأحد[٣] – في اكتساب شخصيته نوعا من التصلب والتقوقع النفسي، قسم حياته في حسه إلى عالمين؛ عالم الطفولة، وعالم الشقاء، في نقلة حادة حرمته من أن يعيش شبابه[٤]، ومن ثم فقد ظل الريف في شعوره "دار نعيم

---

[1] نفس المصدر، ص ١٥٧. يصف سيد قطب أحوال سكان القرية بأن أفقر بيت فيها "كان يذوق اللحم كل أسبوعين، وغالبا كل أسبوع"، نفس المصدر والصفحة.

[2] نفس المصدر، ص ص ٧٠-١.

[3] حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ١٦٤ (بقلم سيد قطب).

[4] يكتب سيد قطب عام ١٩٣٧، ناعيا شبابه:

=

ورضوان"[1]، و"عهدا صبوحا أغر"، خلفه عهد "عبوس ظلوم قتر"[2].

وحين لحقت به الأسرة في القاهرة، شاركته الإحساس بالغربة[3]. ووفقًا لطابع المسئولية التي تربى عليها سيد قطب، كان عليه أن يكون قائد هذه الأسرة في المجاهل

=

قضيت واحسرتاه الشباب كالكهل في كل حال.

من قصيدة "إلى الثلاثين": س.ق.، ديوان سيد قطب، ص ص ٦٦-٧.

1) قصيدة "جولة في أعماق الماضي"، المنشورة في فبراير ١٩٢٨: نفس المصدر، ص ٧٤.

2) قصيدة "عهد الصغر"، المنشورة في يناير ١٩٢٨: نفس المصدر، ص ٧٣.

* راجع أيضا: قصائد : "الماضي"، "رثاء عهد"، "عهد ذاهب"، "ليلات في الريف"، "العودة إلى الريف"، "الليالي المبعوثة"، "ريحانتي الأولى"، منشورة جميعا بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٧: نفس المصدر، ص ص ٧٦-٩٠.

3) مثلاً: تكتب أخته حميدة، أصغرهم وأقلهم ارتباطًا بالريف عن غربتها الطويلة والعميقة في القاهرة: حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ص ٢٣-٥.

القاهرية، التي كان يشعر هو ذاته بحصارها. وتولد عن ذلك اتساع عالمه المغترب؛ إذ انضم إليه الإخوة وتوحدوا مع أخيهم الأكبر، في نوعٍ خاص من الولاء البنوي المزمن، أصبحوا معه أطياقًا له وأتباعا، يميلون معه حيث يميل، فدفعهم إلى كتابة الشعر والقصة القصيرة، وفتح أمامهم أبواب النشر وقت أن كان شاعرا وناقدا، وتحولوا معه إلى الإسلام السياسي[1]، بعد تحوله إليه في النصف الأخير من

---

[1] تكتب أخته أمينة قطب عام ١٩٨٥: "كان توجيهه لنا جميعا، وهو بين جدران السجن، أن يأخذ كل ما نكتب من قصة أو شعر الطابع الإيماني": المصدر السابق، ص٩.

وقد زوج سيد قطب أخته أمينة من كمال السنانيري، القيادي البارز في صفوف "النظام الخاص" الإخواني، كما أشرك معه في نشاطه السياسي كنوع من مسئولي اتصال، كلاً من أخته حميدة قطب، وابني أخته نفيسة التي كانت تعيش في الريف؛ عزمي ورفعت بكر شافع، وقد قتل الأخير أثناء عمليات التعذيب في السجن الحربي عام ١٩٦٥.

الأربعينيات، وأصبحوا جميعا بشكل أو بآخر امتدادا له[1]، وبصفة أوضح أخوه محمد، الذي تحول إلى "الكتابة الإسلامية"، فكانت كتاباته في علاقتها بكتابات أخيه بمثابة "الصدى للصوت، والشرح للمتن".. بل كان "يحتذيه في أسلوبه"[2].

بقي في حياة هذه الأسرة تحول آخر مهم؛ ففي عام ١٩٤٠ توفيت والدته، صاحبة الشخصية القوية وعمود الأسرة، فأصبح أفرادها في إحساس سيد قطب "غرباء عن الحياة كلها"، بعد أن كانوا في عهد الأم شجرة متماسكة، وإن كانت غريبة "عن تربتها"[3].

---

[1] أهدى سيد قطب ديوانه "الشاطئ المجهول" الذي صدر في يناير ١٩٣٥ إلى أخيه محمد، بقصيدة ورد فيها: "أنت امتدادي في الحياة وخالفي": س.ق.، ديوان سيد قطب، ص٧.

[2] الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، "سيد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين".

[3] الرسالة، ١٧ مايو ١٩٤٢، سيد قطب، "على هامش النقد: الأدب المهموس والأدب الصادق"، س١١، ع ٥١٥. ويكتب سيد قطب =

على أي حال، انغمس سيد قطب بعد مجيئه إلى القاهرة في الكفاح، يصفه صديق له في هذه الفترة الغامضة من حياته قائلاً: "دفعته الدنيا إلى ملابسة الرجولة، وهو في بدء مرحلة الشباب. "كان" يستذكر الدروس، ثم يكتب رسالة الغد إلى الصحيفة التي يعمل فيها، ثم يفشي بين المرحلتين سر نفسه في قصيدة، "وهو بعد" ابن الخامسة عشرة"(١).

وكان التعليم والثقافة هما سلاحا سيد قطب في هذا الكفاح. ذلك أنه كان ميالاً للقراءة منذ صغره، فاقتنى في صباه عددا كبيرا من الكتب، اشتهر بها وسط المتعلمين في القرية(٢) وكانت مكتبته تضم أشعار الملاحم الشعبية وكتب المدائح والسير والبطولة، وبعض الكتب الدينية والبوليسية،

=

عن هذا الحدث: "اليوم فقط مات أبي، واليوم فقط أصبحنا شتيتًا منثورا.

[1] الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، علي أحمد عامر، "تحت المصباح: الأستاذ سيد قطب"، ع ٣٥. وأيا كان حجم المبالغة، فلا شك أن ظروف سيد قطب جعلته مكافحا منذ بواكير شبابه.

[2] س.ق.، طفل من القرية، ص ص ١١٣-٤.

وكتابين في السحر والتنجيم نال بهما شهرة خاصة[١]. كما بدأت موهبته الأدبية والشعرية في الظهور منذ كان في سن الثالثة عشرة، في موجة الحماس التي غمرت البلاد وقت انتفاضة ١٩١٩[٢] وعلاوة على ذلك، فقد حفظ القرآن[٣].

وكان من شأن دراسته التي تدرج فيها من مدرسة القرية إلى دار العلوم؛ أن حصل على ثقافة عربية كلاسيكية، قوامها قواعد اللغة والأدب العربي، وعلوم الدين الإسلامي بصفة أساسية، وإن كانت قد تضمنت أيضا بعض العلوم "الحديثة" (أي الغربية) كالتاريخ والجغرافيا والفيزياء والفلسفة، على نحو مختصر[٤].

---

[1] نفس المصدر، ص ص ١١٠-١.

[2] نفس المصدر، ص ١٣٢.

[3] نفس المصدر، ص ٣٥.

[4] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ص ٨٨-٩٠.

ومع ذلك، فقد كان اتصال سيد قطب المبكر بالعقاد، وهو بعد شاب يافع[1]، بمثابة انفتاح على عالم ثقافي جديد، وثيق الصلة بالثقافة الأوروبية[2]، سواء بالنسبة لمدارس الأدب، أو لروح الثقافة الأوروبية عامة. وكان من أثر هذا الارتباط المبكر بالعقاد أن ابتعد سيد قطب عن مدرسة شوقي والرافعي الأدبية التي تهتم بالمحسنات اللفظية وجزالة التعبير[3]، وأن انهمك في دراسة ما ترجم إلى العربية من الآداب الأوروبية، فضلاً عن دراسات في علم النفس والنظريات الاجتماعية وعلم الأحياء، بما في ذلك نظرية دارون بل وعلوم الطبيعة، بما فيها ما تيسر عن نظرية

---

1) يقرر أحد الباحثين (نفس المرجع، ص٩٩) نقلاً عن محمد قطب أن هذه الصلة ترجع إلى زمن إقامة سيد قطب عند خاله أحمد الموشي بضاحية الزيتون؛ أي إلى وقت ما بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٥.

2) عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٥٦. وهو – على خلاف ما ورد في الحاشية السابقة – يرجع صلة سيد قطب بندوة العقاد إلى عام ١٩٣٧.

3) أبو الحسن علي الحسني الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٥٤، ص٨٨.

النسبية[1]. ولعل من آثار هذا الاتصال أيضا بالثقافة الحديثة، ما شعر به سيد قطب من نقمة على نوعية الدراسة بدار العلوم، ومطالبته بتطوير مناهجها، وبصفة خاصة إدخال برنامج لتدريس اللغة الإنجليزية والنقد الفني[2]، رغبة منه في رفعها إلى مستوى الدراسة بالجامعة المصرية.

وكان لهذه الصلة بالعقاد أيضا دورها في فتح السبل أمام سيد قطب لتأكيد ذاته، والإسهام في انتشال أسرته من ظروفها المادية الصعبة عن طريق العمل بالصحف[3]، فضلاً

---

[1] الرسالة، ٦ يونية ١٩٣٨، سيد قطب، "بين العقاد والرافعي"، س ٢٦، ع ٢٥٧.

[2] صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س ٥، ع ٤ (وهو تعليق طويل على كتاب طه حسين بهذا العنوان، نشر في كتاب بعد ذلك).

[3] الأسبوع، ١٩ سبتمبر ١٩٣٤، سيد قطب، "أبولو والشعراء"، ع ٤٣. رغم أن أحد الباحثين (صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص١١٠) يشير إلى أن أول مقال نشره سيد قطب يرجع إلى عام ١٩٢١، بصحيفة البلاغ اليومية، ولم يسعني التحقق من ذلك لتمزق الأعداد بدار الكتب. ومن جهة أخرى، يرجع علي شلش (المرجع السابق، ص ١٠١) أن عمله المبكر بالبلاغ كان عمل المصحح للغة =

عن أثر العقاد الشخصي عليه كقدوة في العصامية والاعتداد بالذات، و"التعالي على الضرورات".

وقد اشترك سيد قطب في تحرير عدد كبير من المجلات الثقافية والسياسية إلى عام ١٩٥٤، منها في العشرينيات والثلاثينيات؛ "البلاغ"، و"البلاغ الأسبوعي"، و"الوادي"، و"الحياة الجديدة"، و"كوكب الشرق"، و"الأسبوع"، و"المصور"، و"الرسالة"، و"أبولو"، و"الثقافة"، و"صحيفة دار العلوم"، و"المقتطف"، و"الأهرام". واستمر يكتب في بعضها في الأربعينيات، مضافًا إليها "الكتاب المصري"، و"الكتاب"، و"السوادي"، و"الشئون الاجتماعية". بينما انحصرت كتاباته في الصحف في أوائل الخمسينيات في مجال الكتابة السياسية في مجلات؛ "اللواء الجديد"،

=

وليس المحرر. وقد أشار سيد قطب إلى عمله بالبلاغ بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣١ في: الرسالة، ٢٣ يونية ١٩٤١، سيد قطب، "بين عبد القادر حمزة والعقاد"، س٩، ع ٤١٦.

و"الاشتراكية"، و"روز اليوسف"، و"الدعوة"، و"المسلمون"، و"الأزهر"[1].

وبصفة خاصة، كان سيد قطب يكتب بشكل شبه منتظم في "الرسالة" لمدة لا تقل عن خمسة عشر عاما، وفي مجلة "الشئون الاجتماعية" طيلة مدة صدورها تقريبا (١٩٤٠-١٩٤٥).

وقد تنوعت كتابات سيد قطب في هذه المجلات بين القصائد والمقالات الأدبية والنقدية، والمقالات الاجتماعية والسياسية. وتشكل مقالاته في مجال الأدب والنقد الأدبي أغلب إنتاجه من المقالات حتى عام ١٩٤٦ تقريبا، واحتلت بجانبها مقالاته في الإصلاح الاجتماعي مكانًا كبيرا، بدءا من عام ١٩٤٠، وشكلت في مجموعها في النصف الأول من الأربعينيات؛ برنامجا للإصلاح الاجتماعي[2]. أما المقالات السياسية، فلم تشغل مكانة تذكر في كتاباته قبل عام ١٩٤٦،

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ص ١١٢-٣. انظر أيضا ثبتًا غير كامل بمقالات سيد قطب بالدوريات، في: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص ص ٣١٠- ٣٤٧.

[2] راجع: ص ص ٨٨-١٠٠.

واستمر دورها في النمو حتى احتوت معظم نشاطاته في أوائل الخمسينيات، على نحو ما سبق ذكره.

وبالإضافة إلى كتابة المقالات والقصائد؛ رأس سيد قطب تحرير ثلاث مجلات قصيرة العمر؛ هي "العالم العربي" الشهرية (أبريل- يوليو ١٩٤٧)، و"الفكر الجديد" الأسبوعية (يناير-مارس ١٩٤٨)، و"الإخوان المسلمون" الأسبوعية (مايو-يوليو ١٩٥٤)، وتوقفت الثانية والثالثة منها بسبب الإفلاس وتضييق السلطة عليها، بينما انتهت علاقة سيد قطب بالأولى بسبب الخلاف مع صاحبها حول سياسة المجلة[1].

---

[1] خطاب سيد قطب إلى كامل الشناوي، يطلب فيه نشر بيان عن تخليه عن رياسة تحرير "العالم العربي"، لأسباب تتعلق بمبادئه الخاصة: أرشيف مؤسسة أخبار اليوم، ملف سيد قطب تحت رقم ١٤٥. وقد أشّر مصطفى أمين بالرفض، لسابق هجوم سيد قطب على مجلة "الاثنين". حول ظروف ذلك: راجع: ص٣.

وحول أسباب توقف "الفكر الجديد"، راجع الفصل الثالث، ص ١٧٦.

وحول أسباب توقف "الإخوان المسلمون"، راجع الفصل الثالث، ص ١٨٢- ٣.

وباستثناء مجلة "الإخوان المسلمون"، فمن الملاحظ أن سيد قطب لم يتعامل مع مجلات ذات لون حزبي صارخ، كما كان يتعامل مع العديد من المجلات الأدبية في ذات الوقت، حفاظًا على استقلاله، كذلك يبدو أن الكتابة بالمجلات لم تكن بالنسبة له مصدرا ثابتًا للدخل، فتراوح عدد المقالات التي يكتبها تراوحا كبيرا بين عامٍ وآخر؛ مما يدل على اعتماده بصفة أساسية على راتبه الثابت من وزارة المعارف.

وقد عمل سيد قطب بالوزارة بدءا من ٢ ديسمبر ١٩٣٣، حتى استقالته منها في ١٨ أكتوبر ١٩٥٢. وباستثناء عام دراسي واحد (١٩٣٤-١٩٣٥) قضاه متنقلاً بين دمياط وبني سويف؛ استقر عمل سيد قطب بالقاهرة، مدرسا بمدرسة حلوان الابتدائية بالقرب من محل سكنه. ولم يكد يحل عام ١٩٤٠، حتى ترك التدريس، الذي كان يعتبره "مجزرة للأديب"[١] ، ليتنقل بين إدارتي "مراقبة الثقافة العامة" و"إدارة الترجمة والإحصاء"، حتى يونية ١٩٤٤؛ حيث نقل

---

[1] عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، سلسلة "اقرأ" الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٨٥، القاهرة، مارس ١٩٨٣، ص ٥٤.

مفتشًا للتعليم الابتدائي بمنطقة جنوب القاهرة، ليعود بعد أقل من عام إلى "الإدارة العامة للثقافة". وفي أواخر عام ١٩٤٨ ينقل إلى وظيفة مراقب مساعد بمكتب الوزير، ومنه إلى بعثة وظيفية لدراسة أصول المناهج والتربية بالولايات المتحدة الأمريكية، ليعود عام ١٩٥٠ ليشغل ذات الوظيفة بمكتب الوزير، ويستمر فيها إلى استقالته[١].

وإذا كانت الوظيفة قد أتاحت لسيد قطب إعالة أسرته، فإنها لم تكن لتكفي لإشباع طموحه إلى "العظمة" الذي يدين به لتربية أمه، والذي وجد في مواهبه الأدبية ما يؤيده.

وهكذا كان الأدب والنقد هما المجالان اللذان سعى سيد قطب لتحقيق ذاته فيهما، ومن هنا فقد برزت فيهما ميوله النخبوية الرامية إلى تحقيق "العظمة"؛ أي نوع من التفرد والتميز. وساعد على اشتداد هذه النزعة وبروزها انتماؤه للمدرسة الرومانتيكية الأدبية، التي تعلي من شأن ذات

---

[1] وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيد قطب، أوراق متنوعة؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٣٨-٣١، ص ٤٣.

الشاعر، ومشاعره، ومجمل كيانه الشخصي، وتتخذ من الصدق مع الذات معيارا للجودة. ويدفع سيد قطب هذا الميل النخبوي للرومانتيكية – متأثرا بالعقاد - إلى الذروة، وهكذا نجده يسبغ كافة الصفات المثالية على الشاعر؛ فهو "إنسان ممتاز"، و"صورة من صور الحياة السامية"[١]، له "مكانه الممتاز بين الداعين إلى المثل الأعلى"[٢]. وخياله الشعري ليس بخيال؛ وإنما هو إدراك "لحقائق الإحساس الخفي"، الذي "لا تدركه الجماهير"[٣]، بل ولا يدركه الفلاسفة؛ "لأن الذي يشعر أصدق من الذي يشاهد"[٤].. وهكذا يتحدد الإحساس الصادق والمعرفة الدقيقة في ذات الشاعر المقدسة.

وهذا كله – عند سيد قطب - يتطلب من الشاعر أن يكون "ذا شخصية واضحة يعتز بها ولا يفرط فيها"، وأن يكون "شاعرا بشخصيته هذه"[٥]؛ ليس شاعرا ومعتزا بها

---

[1] س.ق، مهمة الشاعر في الحياة، ص ١٠٩.

[2] نفس المصدر، ص ١٠٧.

[3] نفس المصدر، ص ٥١، ص ٥٧.

[4] نفس المصدر، ص ص ١٨-٩.

[5] نفس المصدر، ص ١٠٧.

فحسب، بل متغزلاً فيها أيضا.. فلا يتورع سيد قطب في أول كتبه الذي صدر عام ١٩٣٣ "مهمة الشاعر في الحياة"؛ عن الاستشهاد بشعره الخاص كنموذج يحتذى، وكدرر لا تجد "ألاعيب وسطحيات" البحتري والمتنبي مكانًا بجانبها[١]. ويتغنى في ديوانه الوحيد المنشور عام ١٩٣٥، في مقدمة نقدية تبرع بها لنفسه؛ بوعيه الفني "الذي يستطيع معه تصوير خلجات نفسه تصوير المنتبه لها في حركتها الداخلية المستمرة" [٢]، وبموسيقاه الصعيدية التي تتميز بالرجولة والخشونة.. والروعة أيضا[٣].

وإذا كان شاعرنا لا ينقصه الطموح ولا الغرور، فإن النجاح ينقصه، ومن هنا لا بد أيضا من اضطهاد وكفاح واستشهاد. فالشعراء الشبان أنّاتهم تتلاشى؛ "لأنهم لا يعرفون

---

[1] نفس المصدر، ص ٤٣. وقد استشهد بشعره تحت لقب "شاعر ناشئ"، وأشار مهدي علام في مقدمة الكتاب إلى أن الشاعر الناشئ هو سيد قطب ذاته. وثمة مواضع أخرى في ذات الكتاب للتفاخر الذاتي: ص ٦٥، ص ٧٣.

[2] س.ق، ديوان سيد قطب، ص ٣٥.

[3] نفس المصدر، ص ص ٣٥- ٦.

كيف يهرجون ويزيفون، ولا يسيغون أن يتخذوا هذا الشعر وسائل للشهرة وقضاء للمصالح الرخيصة"[1]، بينما المشهورون الكبار لا يتورعون عن "تقارض الثناء فيما بينهم"، و"محاربة الناشئة ومنعهم من الظهور"[2]، رغم أن الشعراء الشبان (وسيد قطب على رأسهم بالطبع) هم الذين يعبرون ببؤسهم وتشاؤمهم – على أساس أن الشاعر الرومانتيكي متحد بشعره – عن "النفسية المصرية العامة" في زمن "الانتقال والحيرة والاصطدام في كل نواحي الحياة المصرية"؛ حيث إن "كل ما في البلاد جدير بالشكوى". وهم ليسوا معبرين فحسب، بل هم أمل البلاد الوحيد، فأناتهم "دليل عدم الرضا والسعي لتغيير هذه الحال"، الذي هو "عدتنا للمستقبل، وأملنا الوحيد في الإصلاح المنشود"[3]. وهكذا، وفقًا للمنطق الرومانتيكي، يتوحد سيد قطب وزملاؤه الشبان بالبلاد، ويصبحون أمله الوحيد، ولكن دون جدوى، بسبب سوء أخلاق الكبار المشهورين.

---

[1] س.ق، مهمة الشاعر في الحياة، ص ٤٦.

[2] نفس المصدر، ص ٧.

[3] نفس المصدر، ص ص ١١٤- ٦.

وليس سيد قطب الناقد بأقل شأنًا من سيد قطب الشاعر، فهو أمل النقد الأدبي الوحيد بعد أن اعتزل "شيوخ الأدب النقد"، لتؤول هذه "المهمة الشاقة المقدسة" إلى "بضعة نفر من محرري الصحف اليومية الجهلاء". فآلى سيد قطب على نفسه أن يقتحم الميدان، وإن كان للأسف لن يستطيع "إسكات طنين الذباب"[1]. وبعد فترة ظهر إلى جانبه محمد مندور، غير أن هذا الأخير في رأي سيد قطب ليس أكثر من "ناقل ثقافة وشارح آداب"، ذلك أن "الحاسة الأولى للناقد" – التي يتمتع بها سيد قطب طبعا – "تنقصه؛ حاسة التفرقة للوهلة الأولى بين الأصالة والزيف، وبين النضج والفجاجة"[2]. وهو في نقده هذا شهيد، فقد الأصدقاء واكتسب أعداء من جراء أمانته وصدقه، كما ضحى بوقته الذي كان يمكنه أن يستغله

---

[1] الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، سيد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة-٥"، ع ٣٥.

[2] الرسالة، ٢٧ نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب، "على هامش النقد: خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق-١"، س١٢، ع ٥٩٥. ولا يعنيني في هذا المقام مدى صحة هذا الحكم، غير أن هذا الإعلان الفج الصارخ يسهم في توضيح شخصية سيد قطب.

في إنشاء أعمال أدبية، لا تستغرق منه – في تقديره - أكثر مما تستغرقه مقالة صغيرة في النقد الأدبي[١].

وما نرمي إلى إبرازه هنا ليس شعور سيد قطب باضطهاده وجيله من الشعراء، أو بفداحة الضريبة التي يؤديها بالتصدي للنقد الأدبي؛ وإنما ذلك الإلحاح على تقديم نفسه في صورة الضحية صاحب الرسالة، الذي تسوقه الظروف سوقًا لتقديم التضحيات على مذبح إنجاز أسمى متطلبات عصره[٢]، واحتياجه لتصوير نفسه قطبا أوحد. ومن هنا فقد بلغ سيد قطب في الزراية بخصومه ومنافسيه شأوا بعيدا، فلم يتورع عن اتهامهم بالطفولة[٣] (بمعنى عدم

---

[1] نفس المصدر.

[2] مثلاً: يقول سيد قطب إن "النقد الفني هو الفصل المتخاف في الأدب العربي الحديث"، مليء بالعيوب والتحيزات، التي سيعالجها سيد قطب في عمله النقدي: الرسالة، ١٩ أبريل ١٩٤٣، سيد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة-٥"، ع ٣٥.

[3] وهو مسئول عن إعادة تربيتهم، يقف منهم موقف الأستاذ من التلميذ الذي لم يستذكر درسه، و"يحاول أن يخرج بي عن الموضوع": =

النضج)، وانحراف التكوين النفسي إلى حد التشكيك في رجولتهم[1]، والتشكيك في عقليتهم، الذي طال أحد أصدقاءه مما أدى لاتهامه بطول اللسان[2]. فوفقًا للمنطق الرومانتيكي؛

=

الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، سيد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعه الأصيلة-٥"، ع ٣٥.

1) علي شلش، المرجع السابق، ص ٤٥. وقد رصد في نقده مغالطات وتحيزا واضحا أيضا. وقد استطاع أحد نقاد سيد قطب المعاصرين له أن يرصد له مغالطات واضحة في إحدى معاركه الأدبية دفاعا عن العقاد: الرسالة، ١ أغسطس ١٩٣٨، محمد أحمد الغمراوي، "حول أدب الرافعي: بين القديم والجديد"، س٦، ع ٢٦٥.
انظر أيضا: أحمد البدوي، سيد قطب، سلسلة "نقاد الأدب"، الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم ١٠، القاهرة ١٩٩٢،
ص ص ٢١٢- ٦.

2) رد دريني خشبة على الخشونة البالغة التي هاجمه بها سيد قطب؛ بسبب إدراجه مع شعراء آخرين ضمن الشعراء الشباب المجيدين!!، قائلا: "تقول على حبيبك وصفيك دريني خشبة أنه عامي الذهني والشعور.. بارك ا اك يا شيخ سيد في ذهنك، وفي نفسك وفي معاييرك الأخلاقية.. وبارك ا اك في هذا اللسان
=

فإن الخصوم هم في الحقيقة ذوات مشوهة، لابد من تعريتهم، وأفكارهم وانتقاداتهم ليست سوى انعكاس لتكوينهم النفسي المشوه، ومن ثم فالمطلوب هو الكشف عن التشوه، وليس الرد على الحجج والأفكار.

***

ووسط هذا العالم، المتضائل بجانب "الإنسان الممتاز"، يوجد إله واحد، استثناء واحد، هو العقاد؛ فأمامه وحده تنحني هامة سيد قطب[1]، وينحني شعره، حتى "يتلاشى، وتحتبس

=

الطويل العريض": الرسالة، ٣٠ أغسطس ١٩٤٣، دريني خشبة، "إلى الأستاذ سيد قطب"، س ١١، ع ٥٣.

[1] وذلك إلى عام ١٩٤٥ تقريبا؛ حيث نجد في إهدائه لنسخة كتابه "التصوير الفني في القرآن" للعقاد، العبارة التالية: "إلى الرجل الفرد الذي أرفع هامتي لأراه حينما أنظر على استواء، أو على انحناء لكل من عداه، إلى العقاد الكبير. سيد قطب": نسخة الكتاب بمكتبة العقاد، المحفوظة بقاعة المكتبات الخاصة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، والإهداء مؤرخ ٢٣ مارس ١٩٤٥. وليس للكتاب رقم؛ حيث إن المكتبة غير مفهرسة أصلاً.

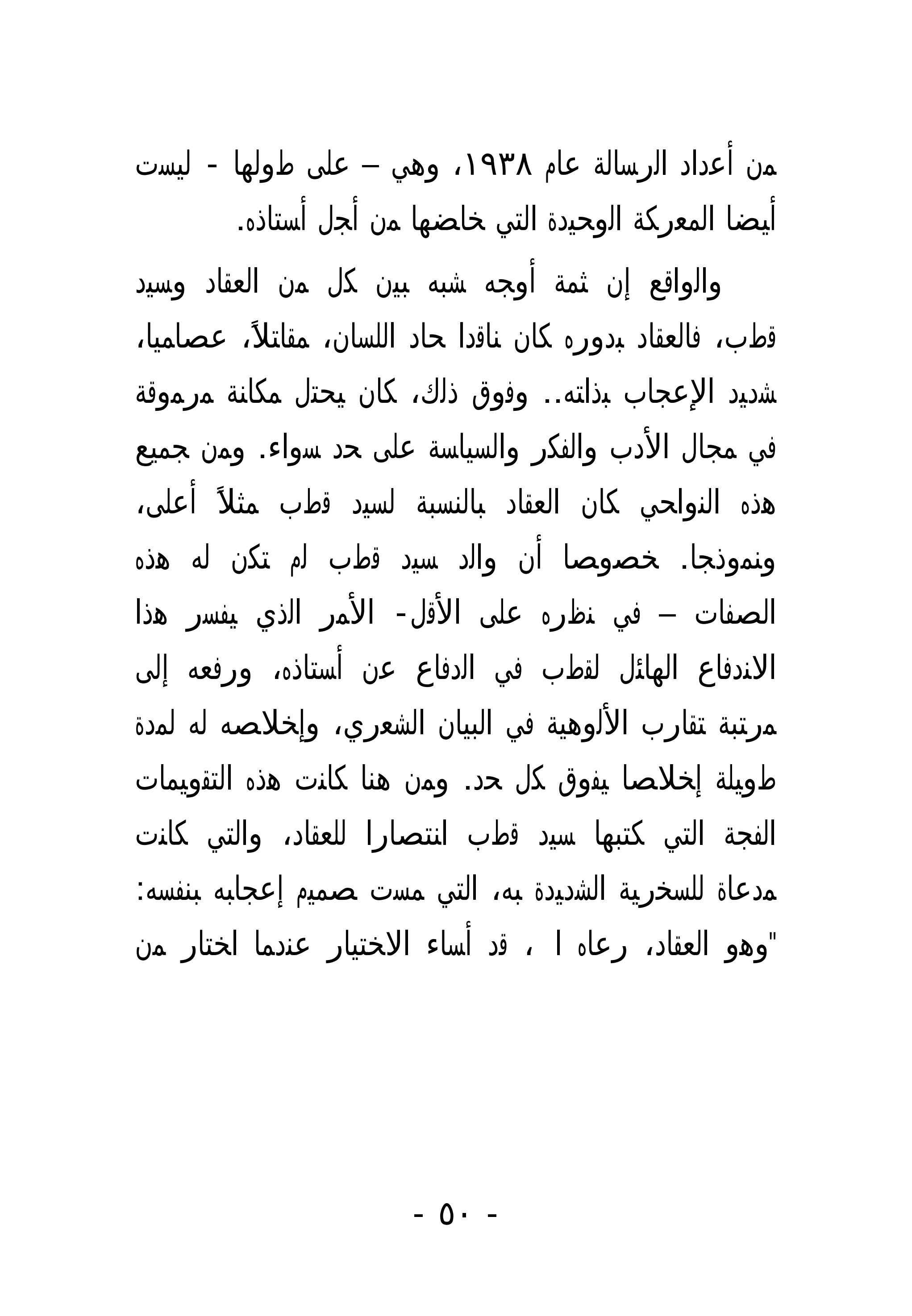
نفس سيد قطب عن التعبير، إذا خطر في باله شعر العقاد[1].
ومن الطبيعي بما أن التلميذ يسمو على جيله بأكمله وأجيال سابقة أيضا من الشعراء؛ أن يتبوأ الأستاذ مكانة غير مسبوقة في التاريخ. ومن هنا ندرك كيف أن "الأوتار التي يوقع عليها الحب" في نفس العقاد – في رأي سيد قطب - "لم تجتمع قط لشاعر عربي، ولا تجتمع لعشرة من شعراء العربية في جميع العهود"، وليس لها – أيضا - مثيل في كل ما عرب من الشعر الغربي[٢]. في حين أن مستوى أشعار الرافعي (خصم العقاد القديم) لا يزيد عن "شغل الأرابسكة المعروف عند النجارين"[٣]. وهذا كله في سياق معركة أدبية ضد خصوم العقاد، خاضها سيد قطب بمفرده على مدى ١٨ عددا

---

1) الرسالة، ٢٥ أبريل ١٩٣٨، سيد قطب، "آراء حرة لعلها طلائع معركة: بين العقاد والرافعي"، س ٦، ع ٢٥١.

2) الرسالة، ٢٢ أغسطس ١٩٣٨، سيد قطب، "غزل العقاد"، س ٦، ع ٢٦٨.

3) الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، "كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعي وبيني وبين الرافعيين"، س ٦، ع ٢٨.



من أعداد الرسالة عام ١٩٣٨، وهي – على طولها - ليست أيضا المعركة الوحيدة التي خاضها من أجل أستاذه.

والواقع إن ثمة أوجه شبه بين كل من العقاد وسيد قطب، فالعقاد بدوره كان ناقدا حاد اللسان، مقاتلاً، عصاميا، شديد الإعجاب بذاته.. وفوق ذلك، كان يحتل مكانة مرموقة في مجال الأدب والفكر والسياسة على حد سواء. ومن جميع هذه النواحي كان العقاد بالنسبة لسيد قطب مثلاً أعلى، ونموذجا. خصوصا أن والد سيد قطب لم تكن له هذه الصفات – في نظره على الأقل- الأمر الذي يفسر هذا الاندفاع الهائل لقطب في الدفاع عن أستاذه، ورفعه إلى مرتبة تقارب الألوهية في البيان الشعري، وإخلاصه له لمدة طويلة إخلاصا يفوق كل حد. ومن هنا كانت هذه التقويمات الفجة التي كتبها سيد قطب انتصارا للعقاد، والتي كانت مدعاة للسخرية الشديدة به، التي مست صميم إعجابه بنفسه: "وهو العقاد، رعاه ا ، قد أساء الاختيار عندما اختار من

سيد أفندي ستارا له. فالسيد أفندي ضئيل الجسد، لا يستطيع أن يخفي وراءه ماردا كالعقاد"[١].

ولم تكن هذه الضربات عديمة الأثر؛ إذ نجد سيد قطب بين حين وآخر ينافح عن نفسه، ويؤكد ويعيد التأكيد على استقلاله الذاتي: "لست أخشى من هذه الصداقة (مع العقاد) أن تؤثر في رأيي.. لأن لي صداقة أخرى أقوى من هذه الصداقة، وهي.. صداقتي لشخصيتي وحرصي عليها ألا تفنى في أي شخصية أخرى"[٢].. إنني "مستقل التفكير عن كل عقلية عامة أو خاصة"، ولي "مذهب خاص"[٣].

---

1) الأسبوع، ١٨ يوليو ١٩٣٤، صالح جودت، "بوقات"، ع ٣٤. وبوقات جمع "بوق". والمغزى هو اتهام صريح على مدى المقال لقطب بأنه مجرد بوق للعقاد.

2) الرسالة، ١١ ديسمبر ١٩٤٤، سيد قطب، "خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق-٢"، س١٢، ع ٥٩٧. وهو يشير هنا إلى ما ذكره في محاضرة عن ديوان العقاد "وحي الأربعين" عام ١٩٣٣.

3) صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س ٥، ع ٤.

وقد حاول سيد قطب أن يقدم إطارا نظريا – إن جاز القول - لاستقلاله عن العقاد، في إطار اهتمامه بتأكيد ولائه له ولمدرسته، فأعلن أن هذه المدرسة من طبيعتها أن تقوم على الاستقلال في الأخذ المباشر عن الحياة، وعلى الدعوة إلى أدب الشخصية، كما تنكر التقليد[١]، ومن ثم "فليس بتلميذ أصيل في مدرسة العقاد من يغفل عن نفسه ليقلده، ومن يسلك طريقه ولا يستمد من النبع الخالد (أي الحياة) معه؛ لأنه إنما يضيع بهذا السلوك سمة المدرسة الأصلية"[٢]. وليس هذا بصحيح؛ فمدرسة العقاد هذه لم يتفق لها يوما أن أخرجت شاعرا عظيما أو أديبا كبيرا. والأكثر من هذا أن سيد قطب ذاته يعود ليعترف عام ١٩٤٤ بأن كلامه الكثير عن استقلاله عن العقاد في الثلاثينيات، لم يكن سوى "صيحة الخائف الذي

---

[1] الرسالة، ٤ يوليو ١٩٣٨، سيد قطب، "بين العقاد والرافعي"، س ٦، ع ٢٦١.

[2] الرسالة، ٢٤ يناير ١٩٤٤، سيد قطب، "كتب وشخصيات: الصديقة بنت الصديق للعقاد"، س ١٢، ع ٥٥١.

يحدث نفسه في الظلام"؛ إذ كان العقاد "هو الشخصية الوحيدة التي أخشى الفناء فيها"[١].

ولقد كان بإمكان سيد قطب، في مثل هذا الموقف الذي وصفه، أن يبتعد ببساطة عن العقاد، وأن يرتبط باتجاه مثل مجلة أبولو، التي ربما كانت أقرب إلى نمط إبداعه الشعري من العقاد[٢]. وكان بإمكانه أيضا ألا يورط نفسه إلى هذا الحد في الدفاع عن العقاد، وبمثل هذه الفجاجة والاستعلاء – أسوة بغيره من تلاميذ العقاد - خصوصا أن العقاد كان لديه من الغرور الذاتي وحدة اللسان ما يكفي للدفاع عن نفسه بنفسه وزيادة. غير أنه من الواضح أن سيد قطب قد اختار أن يحارب معركة استقلاله عن العقاد تحت خط النار، كما أن شعوره الداخلي بضعفه، المواكب لمعاناته من أجل تحقيق الذات؛ قد اختار أن يترجم عن نفسه في صراع خارجي مكشوف، امتزج فيه هذا الإعلان المتكرر عن استقلاله، بالتأكيد المكافئ على علاقته الخاصة بالعقاد: "أنا لا أنكر

---

[1] الرسالة، ١١ ديسمبر ١٩٤٤، سيد قطب، "على هامش النقد: خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق -٢"، س ١٢، ع ٥٩٧.

[2] راجع الصفحة التالية.

إنني شديد الغيرة على هذا الرجل، شديد التعصب له"[١]، وليس أحب إلي من أن أكون "تلميذًا ناجحا في مدرسة العقاد"[٢]. ملقيا قفاز التحدي في وجه الخصوم، ومترفعا عن ستر ضعفه بالاختباء واختيار السلامة، مؤثرا أن يستره بكافة مظاهر التعالي والاستعلاء الذي كان من الضروري لانبثاقه هو ذاته من ضعف وصراع داخلي؛ أن يأخذ هذا المظهر الفج المبالغ في التحدي. فكأنما يستمد سيد قطب احترامه لنفسه و"لرجولته" من هذه النزعة المخاطرة فكريا، المقترنة بالشعور بالظلم، والاستشهاد في سبيل رسالة مقدسة[٣].

---

[1] الرسالة، ٢٥ أبريل ١٩٣٨، سيد قطب، "آراء حرة لعلها طلائع معركة: بين العقاد والرافعي"، س ٦، ع ٢٥١.

[2] الرسالة، ٢ أغسطس ١٩٤٣، سيد قطب، "حول الأدب المهموس: غلطة الآلهة وشتائم الأستاذ مندور"، س١١، ع ٢٥٦. وردا على ما أسماه "شتائم"، نوه سيد قطب بأن الأستاذ المذكور أودعت فيه الطبيعة قدرا لا بأس به من الجنس الآخر!!

[3] يعدد سيد قطب تكاليف دفاعه عن العقاد: "غضب الكثيرين من ذوي النفوذ لأن العقاد رجل لم تبق له قولة الحق صديقًا من السياسيين.. (وعداء) خصومه الأدباء من المدرستين القديمة والحديثة. (و) =

ويبدو أن رابطة الولاء هذه التي ربطته بالعقاد كانت إلى حد كبير تستند إلى إعجاب سيد قطب المطلق بشخصية العقاد وكفاحه، قبل أن تعود إلى اشتراك في الاتجاه الأدبي. صحيح أن الاتجاه الرومانسي لشعر سيد قطب وكتاباته عامة يمكن أن تجد جذورا لها في اتجاه العقاد الذي كان له فضل شن حملة واسعة على المدرسة الكلاسيكية بزعامة شوقي والمنفلوطي، لصالح التصور الرومانسي للشعر، أو ما أسماه بأدب الشخصية[١]. غير أن هذا الاتجاه ذاته يجد تعبيره الشعري الأكثر أصالة عند أعضاء مدرسة "أبولو"، التي تزعمها أحمد زكي أبو شادي، وكان من بين شعرائها إبراهيم ناجي وصالح جودت وغيرهما، والتي اتصل بها سيد قطب

=

كثير من ناقصي الرجولة... (و) ناقصي الثقافة... (و) مغلقي الطباع"، ويعدد ألوان الاضطهاد التي أصابت العقاد والأوفياء له: الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، "كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعي وبيني وبين الرافعي"، س٦، ع ٢٨.

[1] في الكتاب المشهور الذي كتبه بالاشتراك مع المازني: الديوان، راجع: محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت.، ص ص ٨٩ وما بعدها.

مدة قبل أن يهاجمها دفاعا عن العقاد. بل وتتفوق مدرسة "أبولو" في إنتاجها لشعراء حقيقيين؛ وهو ما فشلت فيه مدرسة العقاد فشلاً ذريعا[١].. والأكثر من ذلك أن اتجاه سيد قطب ذاته، في شعره وفي نقده إلى حد أقل، كان أميل إلى الاحتفال بصدق المشاعر وعمق العواطف، لا بالأفكار على المنحى العقادي[٢]؛ ولهذا السبب صنفه اثنان من نقاد الأدب العربي المعاصر ضمن مدرسة "أبولو"، رغم عدم انتمائه لها أو لصحيفتها، وإن كان قد أشير أيضا إلى تأثره بالمنحى الفكري العقادي في شعره[٣].

---

[1] محمد مندور، محاضرات في الشعر المصري بعد شوقي، ج٢، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٥٦، ص ص ٢-٣.

[2] يقول سيد قطب في أول كتبه، "مهمة الشاعر في الحياة"، (ص ص ١٧-٨): "فالشعر الذي يغرق في النظريات المحدودة والحكم الجافة، ليس شعرا بالمعنى المراد.. إنما الشعر هو الذي يحدثك في أعماق نفسك، ويصف اك الشعور الحساس وصفًا غامضا مبهما، يدع لشعورك أن ينطلق، ولخيالك أن يتيه".

[3] عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٢٥٦؛ محمد مندور، الشعر المصري بعد شوقي، ج٣، معهد الدراسات العربية العالمية،
=

والأكثر من ذلك، أن سيد قطب كان مختلفًا في أعماقه عن صورة الأسد التي كان يرسمها لنفسه تشبها بالعقاد، فكما سنرى بعد قليل؛ فقد كان عالمه الشعري يدور حول الشعور بالوحدة والاغتراب واللاهدف، ولم يكن عالما عقاديا بأي حال.

ومن هنا يبدو أن أكثر ما اجتذب سيد قطب نحو مدرسة العقاد؛ إنما هو ذلك الميل الواضح عند العقاد، والذي جاراه فيه سيد قطب، الذي يحول الشاعر من محض مبدع إلى طليعة فكرية ورسول حقيقة، ومصحح للأذواق والأخلاق، ومعبر عن فكرة[1]؛ أي ذلك الميل الذي يضع الشاعر في بؤرة الكون بأكمله.. وهو ما لم يتوافر قط في مدرسة "أبولو"، أو في أي من شخصياتها التي لم تكن تملك مواهب

=

القاهرة، ١٩٥٧، ص ص ٦٧-٨. أيضا: س.ق.، ديوان سيد قطب ص١٨: مقدمة الجامع عبد الباقي محمد حسين.

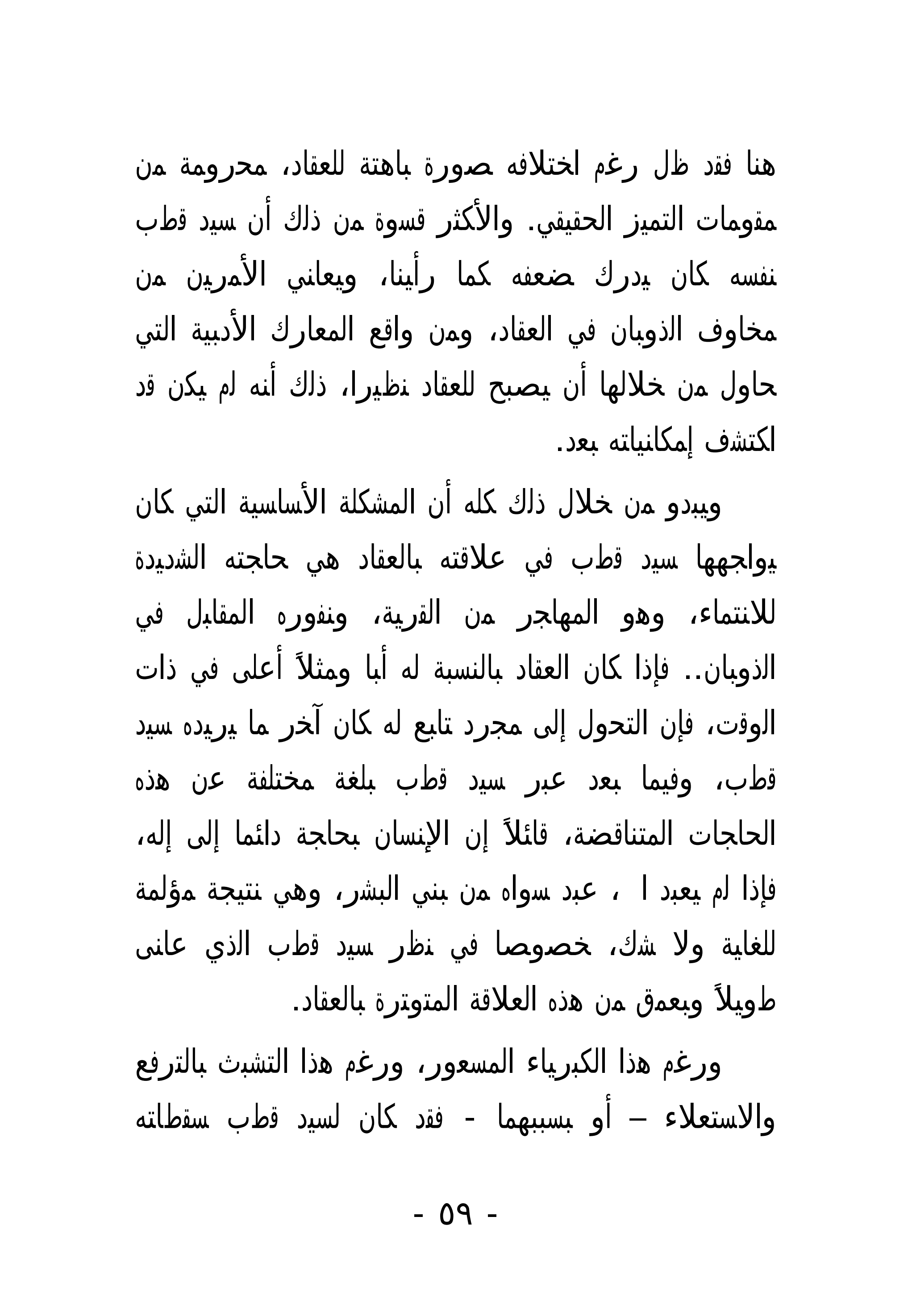
[1] محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، ص ص ٨٩ وما بعدها، أيضا: محمد مندور، الشعر المصري بعد شوقي، ج١، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٥٥، ص ص ٥٢-٤.

العقاد الأخرى المتعددة في الفكر والسياسة، فضلاً عن النزعة الزعامية، وليس من المستغرب إذن أن يكون من ضمن الأسباب التي ساقها سيد قطب لخيبة أمله في العقاد، فيما بعد؛ اكتشافه أنه لم يعد مكافحا، بل يداهن الحكومات ويخضع "للضرورات"[١]، التي لم يتصور سيد قطب أن يخضع لها هذا الكائن المتفرد المتعالي.

لقد كان سيد قطب، الذي ربته أمه على أحلام العظمة، يحاول بذلك التعالي والتعاظم أن يتشبه بالعقاد، غير أن هذا السلوك لم يكن ثمة ما يقابله من نجاح متميز، سواء في الشعر أو النقد الأدبي، وليس معنى ذلك أن سيد قطب كان محروما من الموهبة، والواقع إنه – في مجال النقد الأدبي بالذات - أثبت أن لديه حساسية مدربة وذوقًا مرهفًا، مكّنه من تقديم تقويمات أثبت التاريخ صحتها من بعد، خصوصا تقويمه لأعمال نجيب محفوظ الأولى ويحيى حقي. ومع ذلك فلم يكن سيد قطب صاحب مدرسة، ولا أفكار مبلورة في مجال النقد الأدبي، بل كان تابعا في هذا المجال للعقاد. ومن

---

[1] أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ٩٦.



هنا فقد ظل رغم اختلافه صورة باهتة للعقاد، محرومة من مقومات التميز الحقيقي. والأكثر قسوة من ذلك أن سيد قطب نفسه كان يدرك ضعفه كما رأينا، ويعاني الأمرين من مخاوف الذوبان في العقاد، ومن واقع المعارك الأدبية التي حاول من خلالها أن يصبح للعقاد نظيرا، ذلك أنه لم يكن قد اكتشف إمكانياته بعد.

ويبدو من خلال ذلك كله أن المشكلة الأساسية التي كان يواجهها سيد قطب في علاقته بالعقاد هي حاجته الشديدة للانتماء، وهو المهاجر من القرية، ونفوره المقابل في الذوبان.. فإذا كان العقاد بالنسبة له أبا ومثلاً أعلى في ذات الوقت، فإن التحول إلى مجرد تابع له كان آخر ما يريده سيد قطب، وفيما بعد عبر سيد قطب بلغة مختلفة عن هذه الحاجات المتناقضة، قائلاً إن الإنسان بحاجة دائما إلى إله، فإذا لم يعبد ا ، عبد سواه من بني البشر، وهي نتيجة مؤلمة للغاية ولا شك، خصوصا في نظر سيد قطب الذي عانى طويلاً وبعمق من هذه العلاقة المتوترة بالعقاد.

ورغم هذا الكبرياء المسعور، ورغم هذا التشبث بالترفع والاستعلاء – أو بسببهما - فقد كان لسيد قطب سقطاته

القليلة، التي خالف فيها مبادئه، بحثًا عن موضع قدم فيما يبدو، تحت تأثير طموحه الكبير ورؤيته للجو الحافل بالاستثناءات والمكاسب التي يحققها المتملقون للمراتب العليا. ومن أهم أمثلة ذلك؛ تورط سيد قطب في مناسبتين مختلفتين تماما في مدح الملك فاروق. ففي عام ١٩٣٨ يكتب قصيدة من سبعة وثلاثين بيتًا في مدحه بمناسبة زواجه، تحفل بالتصنع والافتعال، ارتفع فيها به إلى مستوى "الخير الخالص"، وأمل الشعب على مدى التاريخ، بل وأحنى له جبهة الشاعر التي لم تنحن إلا للعقاد، فنصبه مصدرا لإلهامه الشعري [١]، متغافلاً عن سابق نقده العنيف "لشعراء المناسبات"، وتشبيهه لهم بالمتسولين وخدمة الفنادق[٢]. ومرة أخرى، وفي عام ١٩٤٧، وفي مجلة العالم العربي، ينساق سيد قطب إلى مدح فاروق "راعي العروبة الأول"، بمناسبة

---

[1] صحيفة دار العلوم، مارس ١٩٣٨، سيد قطب، "المهرجان"، س٤، ع ٤، وكان العدد مخصصا لقصائد احتفالية بزواج الملك فاروق الأول.

[2] سيد قطب، مهمة الشاعر في الحياة، ص ١١٩؛ الأهرام، ١٦ يناير ١٩٣٤، سيد قطب، "الشعر والبؤس"؛ الأسبوع، أغسطس ١٩٣٤، سيد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة-٦" ع٣٦.

استضافته للأمير عبد الكريم الجزائري[1]، ليعود نادما ويستقيل من رئاسة التحرير بعد إصدار عدد إضافي؛ لأسباب ترجع إلى "مبادئه الخاصة"، التي يفهم من متابعة الأعداد التالية لاستقالته أنها تتعلق برفض تحويل المجلة إلى أداة لمدح ملوك العرب ملكًا ملكًا بالتتابع، كما لو كانوا رموز العروبة[2]. ولا شك أن سيد قطب لم يكن انتهازيا متسلقًا كما درج خصومه على وصفه؛ وإنما كان يعكس في سقطاته هذه تناقضاته الداخلية الأصيلة، وخصوصا خوفه الشديد من أن يهضم حقه، أو ما يراه حقه.

***

والواقع إن سيد قطب كانت لديه موهبة الاقتراب من قمم المجتمع، إلى حد معين. فلم تكن علاقته بالعقاد سوى

---

[1] العالم العربي، ١٠ يونيه ١٩٤٧، "بطل الريف في حمى الفاورق"، (دون توقيع)، س١، ع ٣.

[2] راجع مثلاً العدد الخامس من مجلة "العالم العربي"، أول عدد تالٍ لاستقالة سيد قطب؛ حيث تتصدره صورة الملك فاروق، وكلمته الملكية بمناسبة شهر رمضان، وراجع سلسلة الملوك العرب في الأعداد التالية.

النموذج الأول الذي سيتكرر فيما بعد، مع ناظر "دار العلوم" ومع أحمد شفيق باشا، والزيات، وأحمد أمين، وطه حسين، وعبد الحميد عبد الحق وزير الشئون الاجتماعية، والنقراشي، وجمال عبد الناصر، وحسن الهضيبي. غير أن هذا الاقتراب كان يحد منه دائما أن سيد قطب لم يكن وصوليا انتهازيا؛ وإنما كان ينتظر من هذه الصلات أن يتولى سلطات واسعة، يرى نفسه أهلاً لها، ولا يتورع أحيانًا عن المطالبة بها صراحة[١].

ذلك أن سيد قطب – وفقًا لشهادة صديق مقرب - كان "طموحا جدا إلى درجة قاتلة". وفي ذات الوقت كان "جادا مترفعا"، لا يلجأ إلى وسائل ملتوية للوصول إلى أهدافه[٢]، وإنما يطالب منطلقًا من إحساس زائد "بعظمته". ومبدأه في هذا الشأن: "أنا لا أؤمن بهذا الحياء الذي يقعد بأصحاب الكفايات عن بلوغ حقهم.. بل أنا أشك في كفاية هذه الكفايات

---

[1] راجع الهامش الرابع من هذه الصفحة.

[2] عباس خضر، المصدر السابق، ص ٦٠.

التي ترى حقوقها تؤخذ. ثم تقبل ذلك راضية وتستنيم"[١]، وكثيرا ما دفعه هذا المزيج من الغرور والصراحة إلى محاولة فرض نفسه[٢]. وهو ولا شك أمر مزعج، خصوصا حين ترافقه روح وعقلية تميل إلى "إعادة تنظيم العالم"، ساخطة بطبيعتها، تقترح أوسع الخطط مدى.

ولا شك أن هذا المزيج – كما رأينا - كانت ترافقه مواهب حقيقية، وهكذا نجده وهو بعد طالب في "دار العلوم" يتوصل إلى إلقاء محاضرة طويلة عن "مهمة الشاعر في الحياة"، ويكتسب إعجاب عميد الدار الذي عده "مفخرة من

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٥٦- ٧. ولابد أن نذكر هنا أن سيد قطب كان يأخذ على والده "تهاونه في الحق الذي له".

[2] ومن أمثلة ذلك محاولته عن طريق صديقه عباس خضر إقناع أحمد حسن الزيات بالتخلي له عن الإشراف الفعلي على مجلة "الرسالة"، والاكتفاء بكتابة المقال الافتتاحي، وهو الاقتراح الذي لم يعجب الزيات بالطبع، ورد عليه قائلاً: "وهل أقعد أنا مع القاعدين؟": عباس خضر، خطى مشيناها، سلسلة "اقرأ" الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٢٢، القاهرة ١٩٧٧، ص ص ٢٧٢-٣.

مفاخر دار العلوم"[١]، ولكنه لا يقنع بذلك فيقدم مقترحات شاملة لتطوير الدراسة، تبلغ من الاتساع إلى حد تغيير المناهج ونظام الدراسة وعدد سنواتها[٢].

وحين عمل سيد قطب مدرسا، اندفع يطبق رؤيته الخاصة لكيفية تربية التلاميذ متخطيا العديد من النظم والقواعد[٣]. ويدخل الإدارة المركزية للوزارة، فيضع مقترحات، لا لتغيير نظام دراسة اللغة العربية فحسب (١٩٤٣)؛ وإنما دراسة التاريخ أيضا (١٩٤٧)، ثم يضع بعد عودته عام ١٩٥٠ من البعثة الأمريكية، خطة لإعادة تكوين

---

1) س.ق، مهمة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الحاضر، مكتبة الأقصى، عمان د.ت، ص ص ٩-١١. وتاريخ مقدمة "محمد مهدي علام" للكتاب، التي ورد فيها هذا الاقتباس، هو ٢٨ فبراير ١٩٣٢، وورد في ذات الصفحة أيضا: "لو لم يكن لي تلميذ سواه (أي سيد قطب) لكفاني ذلك سرورا وقناعة".

2) صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س٥، ع ٤.

3) ش.ا.، مارس ١٩٤٢، سيد قطب، "طفولتنا المسروقة!!" (بتوقيع س.ق) س٣، ع٣.

الجهاز الفني للوزارة لتقييم وتطوير نظم التعليم ومناهجه[١]، ولا يفوته أن يضع خطة عامة للترجمة (حيث كانت من أنشطة وزارة المعارف)، وأخرى لمكتبات المدارس[٢]؛ ذلك كله، فضلاً عن خطته العامة لإصلاح التعليم، التي تهدف إلى تغيير فلسفة التعليم ونظامه من الأساس، ضمن برنامجه العام للإصلاح الاجتماعي[٣]. غير أن ما كان ينقص سيد قطب هو الحس العملي وإدراك طبيعة اللحظة والظروف والملابسات، بالإضافة إلى الصبر، وهي كلها أمور جوهرية بالنسبة لمصلح يرمي إلى تحقيق الإصلاح من داخل النظام.

وكان سيد قطب، اتساقًا مع شعوره بالعظمة؛ ميالاً للزعامة، تجلى ذلك منذ طفولته، حين تزعم أقرانه في مدرسة القرية للتباري مع تلاميذ الكُتاب في حفظ القرآن[٤]، وفيما بعد تزعم أنصار مدرسة المجددين في الشعر (أي جماعة الديوان) ضد التقليديين من أنصار الرافعي بدار

---

[1] الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، "نقطة البدء"، ع ٩٩٥.

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ص ٩٣- ٤.

[3] راجع الفصل الثاني، ص ص ٩٨-١٠٠.

[4] س.ق، طفل من القرية، ص ٣٥.

العلوم[١]. ومن داخل "دار العلوم" كانت له "جماعة" خاصة تضمه وعبد العزيز عتيق وفايد العمروسي، يجتمع أفرادها للاستماع إلى أشعار بعضهم البعض والتندر على غيرهم[٢].

وكان سيد قطب في انتماءاته جميعا متعصبا ومكافحا. ومعاديا للفرق المنافسة، فنافح عن وضع مدرسي اللغة العربية داخل الوزارة[٣]، وعن مرتبات المعلمين ووضعهم الاجتماعي[٤]، وعن خريجي دار العلوم بصفة خاصة في

---

[1] الرسالة، ٤ يوليو ١٩٣٨، محمد رفيق اللبابيدي، "بين الرافعي والعقاد: على هامش المعركة"، س٦، ع ٢٦١.

[2] الأسبوع، ١٨ نوفمبر ١٩٣٤، سيد قطب، "لجاجة أبي شادي وجماعته"، ع ٥١؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٩١.

[3] عزا سيد قطب اضطهاد مدرسي اللغة العربية إلى تغلغل النفوذ البريطاني في الوزارة: العالم العربي، ١٠ مايو ١٩٤٧، "الإنجليز السر!!!!" (دون توقيع)، س ١، ع ٢.

[4] راجع: الفصل الثاني، ص ص ٩٨-١٠٠.

مواجهة خريجي الأزهر والجامعة المصرية المنافسين[1].

وفي ذروة اهتماماته الجديدة بإحياء "العالم الإسلامي"، وتغيير وجه الحياة في البلاد؛ لا ينسى أن يرسل الخطابات من الولايات المتحدة مستفسرا وقلقًا على أحوال خريجي الدار في الوزارة وأحوال "الجماعة"[2].

ومع ذلك فلم يكن سيد قطب زعيما حقيقيا بحال، وإنما كان له – على غرار العقاد - أصدقاء أتباع يقعون تحت تأثير شخصيته المسيطرة، يتوسع بهم عالمه الخاص المغترب، على ذات نمط علاقته بإخوته. فلم يتول سيد قطب أي منصب في جماعة دار العلوم، وفشل في إدارة المجلات التي رأس تحريرها، وحين اختاره قادة تنظيم سري مسلح للإخوان المسلمين موجها وقائدا (١٩٦٤-١٩٦٥)، تميزت قيادته العلمية لهم بتضارب القرارات وعدم الدراية بأمور

---

[1] صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س ٥، ع ٤. وجميعهم يتنافسون على وظيفة "مدرس لغة عربية" بوزارة المعارف.

[2] الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، "سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل"، س ٩٤.

التنظيم، في ذات الوقت الذي نجح فيه في اجتذاب الولاء الشخصي لأغلب من احتك بهم من قياداته[1].

وبمعنى آخر، كان سيد قطب يقدم نوعا من القدوة الشخصية، تعتمد على الإشعاع التلقائي لشخصيته ومواهبه، فضلاً عن بريق أفكاره، دون أن يكون قادرا على توظيف هذه الجاذبية على نحو تنظيمي كقائد مسئول، يأخذ بعين الاعتبار ذوات الآخرين وقدراتهم.

***

خلف هذا الوجه المكافح، بسقطاته واندفاعاته وكبريائه الجريح، يكمن وجه آخر يعاني ويتألم، يقدمه سيد قطب في شعره، وجه "الطفل المدلل" الذي يشعر دائما بأنه لم ينل حقه، وأنه حرم من التعبير عن احتياجاته، ودفع دفعا إلى ملابسة الرجولة مبكرا. وقد عبر سيد قطب – كما سبق أن ذكرنا - في عديد من قصائده عن حنينه الأبدي لطفولته، وللريف، ونقمته على حياته الشقية بعد تلك المرحلة من

[1] راجع هذا الفصل، ص ص ٧٩-٨٠.

عمره[١]، التي لم يكن الكفاح الشاق سوى واحد من جوانبها الموحشة، وليس أهمها، فالجو المسيطر هو الشعور العميق بالوحدة وسط عالم موحش، يتجسد في نظره في أناس فاقدي الشعور، حسيين، وفي عالم لا يوجد فيه صديق حقيقي، وحتى إذا وجد الأصدقاء، فإنهم لا يفلحون في انتزاعه من إحساسه الداخلي بالغربة[٢]. وإذا كان سيد قطب يشعر بحياته كدحا متصلاً ضاع فيه الشباب[٣]، فإن هذا العالم الذي يكدح

---

[1] راجع قصائده: "عهد الصغر"، "جولة في أعماق الماضي"، "الماضي"، "رثاء عهد"، "عهد ذاهب"، "ليلات في الريف"، "العودة إلى الريف"، "الليلات المبعوثة"، "ريحانتي الأولى"، "بين الظلال": س، ق، ديوان سيد قطب، صفحات ٧٣ - ٩٠، ١١٨ - ٩. وقد نشرت هذه القصائد جميعا بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣٤، عدا قصيدة "ريحانتي الأولى" التي نشرت عام ١٩٣٧.

[2] راجع قصائده: "عزلة في ثورة"، "اضطراب حانق"، "الصديق المفقود"، و"غريب": نفس المصدر، ص ص ٣٩ - ٤٢، ص ص ٥٦ - ٧، ص ٦٣. وقد نشرت هذه القصائد جميعا بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٤.

[3] راجع قصيدتيه: "إلى الثلاثين"، و"خطى الزمن الوثاب": نفس المصدر، ص ص ٦٦ – ٨. وقد نشرت كلتاهما عام ١٩٣٧.

فيه لا معنى له ولا هدف، عالم يمضي فيه الإنسان مسخرا كالرقيق، تتلاعب به وبمشاعره أقدار عابثة لاهية[١]، عالم يبدو أحيانًا من جراء ذلك ميتًا باعثًا على السأم القاتل[٢].

وهكذا كان العالم الداخلي لسيد قطب عالما يسيطر عليه الشعور بالظلم والغربة والإحساس الداخلي بالسمو فوق الوسط المحيط، الذي نسبت إليه وحده جميع الآلام، فالعالم الخارجي عالم عدواني فج، يعتدي على ذات الشاعر الحساسة، ويضطهده كما يضطهد موهبته، ومن هنا يحتفي سيد قطب وسط هذا العالم الموحش بشيء واحد: شعره. موهبته، التي قد يتألم من شقوته بها؛ لأنها تنبع من نفسه

---

[1] راجع قصائده: سخرية الأقدار، في الصحراء، يوم خريف، السر، القطيع، قافلة الرقيق، أقدام في الرمال: نفس المصدر، صفحات ٥٥، ١١٥، ١٢٤، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٧، ٢٣٨. وباستثناء القصيدتين الأخيرتين اللتان نشرتا عام ١٩٤٦، واللتان تحملان ذروة شعوره بعبث الحياة ووطأتها، واستبعادها للبشر، نشرت باقي القصائد بينعام ١٩٢٩، و١٩٣٥.

[2] راجع قصيدتيه: خراب، خريف الحياة: نفس المصدر، ص ص ٥٨ - ٩.

الحساسة المرهفة التي تصيبه بآلام عميقة من ظروف الحياة التي قد لا تؤلم سواه من النفوس[1]، إلا أنه يظل معتزا بها وبنفسه الحساسة رغم الشقاء[2].. وما شعره وما موهبته إلا خلاصة هذه الآلام والمشاعر العميقة بالوحدة والاغتراب واللاهدف..

***

أما لهذه الوحدة القاتلة من نهاية.. أما من صلة أخرى ممكنة بالعالم غير مقاومة الاضطهاد ومحاولة التفرد، وتحقيق العظمة؟ نعم.. فمن قلب هذا العالم الموحش تقتحم حياته فجأة فتاة قاهرية متحررة، تركت أثرا عميقًا في حياته. كان ذلك على الأرجح وهو في أواخر العقد الثالث من عمره[3]، وظل سيد قطب يصارع ذلك الأثر ويعبر عنه في

---

[1] راجع قصيدته: سعادة الشعراء: نفس المصدر، ص ٥٣.

[2] راجع قصيدته: التجارب: نفس المصدر، ص ١٢٩.

[3] رجحت هذا التاريخ بناء على طبيعة أشعار عام ١٩٣٤ لسيد قطب.. وثمة أشعار أسبق تعبر عن مشاعر الحب، غير أنها ذات طبيعة أبسط، منها: "هدأت يا قلب"، "نظرة موحشة"، "صوت"، "هي أنت"، "أحبك": نفس المصدر، ص١٠٧، ص ١٥٤، ص ١٥٨، ص١٦٠، =

قصائده إلى بداية مرحلته الإسلامية، حين استطاع أخيرا أن يتصالح بشكل ما معه، فينشر قصة ذلك الصراع الداخلي العنيف[١].

قبلها.. "كانت تربيته الأولى في بيئة محافظة متطهرة، وكان قد انصرف في حياته إلى نوع من الجد لا يسمح له بالعبث، وكان الشعر والفن قد صانا خياله من التلوث، وكان

=

ص١٦٢، وجميعها نشرت عامي ١٩٢٩ و١٩٣٠، وربما تدل على علاقة أسبق، وأقل أثرا.

[1] في قصته المنشورة عام ١٩٤٧: "أشواك". ورغم أنها قصة فنية، إلا أن العين لا تخطئ طابعها كسيرة ذاتية، سواء في أسلوبها أو إهدائها الصريح الذي كان "إلى التي خاضت معي في الأشواك، فدميت ودميت. ثم سارت في طريق وسرت في طريق؛ جريحين بعد المعركة، لا نفسي إلى قرار ولا نفسها إلى استقرار": س.ق، أشواك، دار سعد مصر، القاهرة، د.ت، الإهداء. وثمة أيضا شواهد داخلية عديدة، مثل مترو الضواحي (وكان يسكن في حلوان)، وكونه شاعرا أو أديبا مرموقًا (ونحن نعرف رأيه في نفسه) حتى إن المرء يمكن أن يخمن إنها كانت تسكن ضاحية الزيتون، مقر إقامة خاله.

هذا كله يبعده عن المرأة ويصيبه بلون من الربكة والاضطراب حين يلقاها وجها لوجه، أيا كانت طبقتها وسنها"[1].. معها.. أتيح له أخيرا أن يفرح، وأن يروي "ظمأ السنين" بمرحها، وفتنتها أيضا. وبدلاً من أن يحيا "كالأجير المتعب" حياة لا معنى لها، أصبح للحياة معنى ولموقعه فيها مغزى.. بل إنها "منحته ماضيه".. ماضيه الطفولي الغالي الذي حرم منه، و"مستقبله" أيضا[2].

ومن فوق قمة أنشودة الفرح بالحياة، في علاقة استمرت سنتين قبل الخطوبة، تهوي به حبيبته إلى حضيض الشك واليأس، فتصارحه يوم خطوبته لها - وربما كان اختيار هذا التوقيت مبالغة أدبية – بأنها مازالت تحمل مشاعر حب تجاه جار كانت تعرفه.. ووفقًا لسيد قطب، فإنها بعد شد وجذب، اختارته هو، وقررت أن تربط حياتها به، واعتبرته رجلها

---

[1] نفس المصدر، ص ٦٩.

[2] راجع قصائده: "حدثيني"، "الظامئة"، "لماذا أحبك؟"، "رسول الحياة"، "المعجزة"، "الحياة الغالية"، "الكون الجديد"، "حب الشكور": س.ق، ديوان سيد قطب، صفحات ١٦٦- ٩٧. وقد نشرت جميعا عام ١٩٣٤.

الوحيد. غير أن سيد قطب ذاته لم يستطع أن يتخلص من الشكوك حيالها، وعانى التمزق بين تقاليده الصعيدية ومشاعره ومثله المكتسبه: "تراه أخطأ الطريق فطلب الحورية العذراء المغمضة العينين في بنت من بنات القاهرة، أم تراه أخطأ الطريق من أوله فطلب حياة زوجية لا تصلح له بحال؟" [١]، والمشكلة أعقد من ذلك، فسيد قطب ذاته لم يعد ذلك الريفي الصعيدي الذي أتى إلى القاهرة عام ١٩٢١، وإنما أصبح ذلك المثقف ذا الميول الغربية.. وليس من الغريب إذن أنه كان يتطلب أيضا في حوريته "مغمضة العينين" التي سيقودها إلى "العش المسحور"[٢]، أن تكون مثقفة قارئة، على دراية بالمسائل "النفسية"[٣].

وبعد شد وجذب طويلين بين شكوكه وكرامتها، انتهيا إلى الانفصال. ورغم أن الحياة لم تجمعهما بعد ذلك إلا في لقاءات قصيرة معدودة؛ فقد ظلت أصداء التجربة تتردد في شعره إلى منتصف الأربعينيات. وظلت مشاعره تجاهها،

---

[1] س.ق، أشواك، ص٧٧.

[2] نفس المصدر، ص١٢.

[3] نفس المصدر، ص ٦٨.

على آلامها، تمثل في نفسه معاني الحيوية والإقبال على الحياة وصحوة الشعور بها[1]، وظل نجاحه في التغلب على آلامه، والتخلص من هذه المشاعر، قرين الشعور بموت نفسه وخرابها[2]. غير أن سيد قطب "نجح" في نهاية المطاف في التغلب على آلام هذه التجربة العميقة، حين حول حبه إلى علاقة داخلية بينه وبين نفسه، تصور هذه النفس في أفضل أحوالها نشاطًا وسموا[3]، ومن ثم، انتهى به المطاف إلى وحدة انعزالية داخلية أكثر عمقًا؛ حيث حلت ذاته محل الحبيبة التي ضاعت.. ولم تحل محلها أخرى إلى نهاية

---

[1] راجع قصائده: "أكذوبة السلوان" (١٩٤١)، حلم الفجر (١٩٤٤)، انتهينا (١٩٤٥): س.ق، ديوان سيد قطب، ص ص ٢١٣- ٤، ص ص ٢٢١- ٣.

[2] راجع قصيدته: نهاية المطاف (١٩٤٥): نفس المصدر، ص ص ٦٩-٧٠.

[3] الرسالة، ٢٩ مايو ١٩٤٤، سيد قطب، "مع نفسي"، س١٢، ع ٥٩٦. يقول: "لست أنت التي أريد يا فتاة. إنما أريد ذلك الفتى الحالم الذي كان يحيل حقيقتك المجسمة إلى رؤيا مجنحة". أيضا قصيدته: حلم الحياة (١٩٤٣): س.ق: ديوان سيد قطب، ص ص ٢١٥- ٦.

حياته[1]، ليضاف إلى حرماناته الحرمان من الرفيقة والأبناء[2]. وبدلاً من هؤلاء جميعا هناك قطته "نوسة"، التي صحبته اثنا عشر عاما، وكانت عنده الكائن الوحيد الذي أخلص له أتم الإخلاص[3].

وهكذا كان فشل سيد قطب في أعمق تجاربه الإنسانية، محملاً بمعاني الفشل في التأقلم مع حياة المدينة، من خلال واحدة من بناتها، أكثر تشربا بقيمها المتحررة نسبيا، وكانت أزمته وتمزقاته تعبيرا عن صراع داخلي بين هذا الميل إلى التأقلم، وتبني مفاهيم الحضارة الحديثة – في إطار محافظ

---

[1] يذكر الباحث صلاح عبد الفتاح الخالدي، نقلاً عن محمود قطب، أن سيد قطب قام بعد انتهاء تجربته هذه بأكثر من محاولة للزواج، ولم يوفق: المرجع السابق، ص ١٢٤.

[2] تعبر قصة قصيرة لسيد قطب نشرت عام ١٩٤١، عن رثائه لذاته، وتنبؤه بمستقبلة بغير زوجة أو أولاد، صديقًا لأرفف كتبه، محروما من "اللثغة المحبوبة: بابا" التي لا تساويها "هتافات الجماهير جميعا":ش.أ، ديسمبر ١٩٤١، سيد قطب، "الخريف"، س ٢، ع ٢.

[3] راجع قصيدته: نوسة (١٩٤٢) ويحكي فيها كيف صحبته قطته اثنا عشر عاما، كانت له فيها طيف البنين وأقرب المقربين: س.ق، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٧١- ٣.

رغم ذلك - وبين النزعة الصعيدية التقليدية في رؤيتها للمرأة ومعايير الحكم على أخلاقها. وفي قصته "أشواك" لم ينته سيد قطب إلى إدانة حبيبته، وإنما حاول أن يحلل هذا الخلاف بينهما، ويقدم صورة لمشاعرهما المتضاربة، وقد عبر سيد قطب في أحد مقالاته[1]، عن الحيرة التي يقع فيها هو وأمثاله، وتردده بين الطريقة التقليدية لاختيار الزوجة والطريقة العصرية المبنية على الاختيار الشخصي.

وفيما بعد، كان باستطاعة سيد قطب أن يواجه الثمن الفادح لنشاطه السياسي خفيفًا لا تعوقه أسرة أو أطفال، وكان باستطاعته أيضا أن يفني روحه كلها في مهمته التي حددها لنفسه، عبادة ا ، عبادة مجردة من كل ما هو شخصي.. تقريبا.

وفي نهاية المطاف، في أعماق السجن، كان سيد قطب يتحدث عن الزواج باعتباره علاقة قائمة على الواجب،

---

[1] ش.ا، يونية ١٩٤٠، سيد قطب، "ضريبة التطور: س١، ع ٦. وهو يصف هذه الحيرة بأنها "جحيم التطور الذي يعيشه هذا الجيل".

متفرعة عن مبدأ طاعة ا ، قائمة على وحدة العقيدة، وخالية من كل طابع شخصي[١].

***

يضاف إلى هذا، أن سيد قطب لم يستطع بعد أزمة انتقاله إلى المدينة، أن يواصل سيرا هادئًا نحو مكانة عليا في مجال الأدب والفن. ففي أتون التحولات السياسية والفكرية والاقتصادية التي مرت بها البلاد أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية[٢]، كان قلق سيد قطب العنيف يتحول إلى تمرد، شمل العقاد ومدرسته، والنظام السياسي والاجتماعي، والحضارة الأوروبية، لينتهي به المطاف قطبا فكريا لتيار الإسلام السياسي، بعد أن أصبح كاتبا سياسيا وأيديولوجيا، وتخلى عن الشعر والنقد الأدبي، وعلى خلاف الانطباع الشائع، فقد كانت هذه التحولات أعمق وأسبق من رحلته إلى الولايات المتحدة

---

[1] س.ق، ظلال، مج٢، ص ص ٦٢ - ١.

[2] شملت تحولات ما بعد الحرب على المستوى السياسي عودة الجماهير إلى ساحة العمل السياسي، كأثر لتراكمات معاناة الحرب ومتاعب النظام القائم، وتراكم الإحباط إزاء وضع المشكلة الوطنية، مشكلة تحقيق الاستقلال.

الأمريكية بين عامي ١٩٤٨ و١٩٥٠، وكانت متعددة الجوانب. ومن هنا سوف يتطلب تحليلها صبر القارئ وهو يتابع محاولتنا لرصد مختلف جوانب ومستويات هذا التحول الجوهري، الذي أنتج مفكر الأصولية الإسلامية الراديكالية: سيد قطب.

***

في عام ١٩٤٣، يفصح سيد قطب عن قلق هائل إزاء مدرسة العقاد في الشعر، والمدرسة الرومانسية عموما؛ من حيث تمحورها حول التعبير عن ذات الشاعر: "إنني في حاجة لمن يرد علي إيماني بشعر الحالات النفسية.. الذي أصبحت أراه محدود الآفاق.. أريد الانسياب في الطبيعة. أريد ألا أحس بالقصد والغاية. إنني أكره الوعي لأنه نوع من الحدود. وأنكر شعري وشعر الكثيرين لأنني لا أجد فيه أريد"[١]. وبعد عامين، أصبحت رسالة الشعر عنده "غناء مطلقًا بما في النفس"، اتساقًا مع الحياة ذاتها.. "فالحياة ما هي

---

[1] الرسالة، ٦ ديسمبر ١٩٤٣، سيد قطب، "في التيه"، س١١، ع ٥٤٤. والعنوان نفسه دال بما يكفي.

إلا انفعالات واستجابات وعواطف وحالات نفسية".. أما الأفكار والمعاني (روح المدرسة العقادية) فليست سوى "بلورات صغيرة على سطح الحياة"، بلورات تعوق جريان الحياة[1]، وهكذا يتمرد الشاعر، أو بالأدق الناقد، على قوقعة "الإنسان الممتاز" الذي له "عالم خاص"، ويكسرها راغبا في الفناء في العالم، والحياة من خلاله وبه.

وهكذا يواجه سيد قطب الأفق المحدود للرومانسية الأدبية كما كان يفهمها، ويكون الحل المبدئي الذي يقدمه هو التخلص من العقل العقادي بحثًا عن مزيد من الشاعرية في تلقائية انفعالية، تتجاوب بشكل حدسي محض مع العالم. وهكذا يفضي به تمرده المبدئي إلى التخلي عن التعبير عن حالاته النفسية، والاتجاه إلى إضفاء طابع رومانتيكي شامل على العالم، يقوم على نوع من التوحد الصوفي الوجداني، وهو تحول يمكن أن نسميه التموضع الصوفي للرومانسية.

---

[1] س. ق، كتب وشخصيات، ط١، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٦، ص ص ٥١ - ٢. ويؤكد هنا أيضا أن الإنسان الراقي هو العميق الحس، وليس الذي تستهويه المعاني المجردة: نفس المصدر، ص ص ٧٣ - ٤.

وهكذا راح سيد قطب ينظر مشدوها إلى تاريخه الأدبي ويعلق عليه قائلاً: "أنفقت شطرا من حياتي وأنا أقول الشعر لا أفرق فيه بين الفكرة الجميلة الشعرية أعتنقها مذهبا، والإحساس الشعري الجميل ينبض به شعوري"[١]. واقترن ذلك التحول بهجوم متزايد على العقاد؛ رمز العقلانية المرفوضة. وهكذا راح سيد قطب يؤكد له عام ١٩٤٨ أن "الإحساس العظيم – لا الفكرة العظيمة - هو الذي ينشئ شعرا خالدا"[٢]، ويدعو إلى الجمع بين الاهتمام بالقيم التعبيرية على طريقة المدرسة الكلاسيكية، والاهتمام بالقيم الشعورية على طريقة مدرسة المجددين، مع التخلص من المغالاة في النزعة العقلية العقادية[٣].

وبينما كان التلميذ يندفع نحو التمرد، كان الأستاذ يندفع نحو المحافظة، ويشترك في مشروع أمريكي لإصدار عدد من الكتب المناهضة للشيوعية. ويصطدم الطرفان؛ إذ يعتقد

---

[1] الكتاب، فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، "رأي في الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر"، مج ٥، ج ٢.

[2] نفس المصدر.

[3] س.ق، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، د.ت، ص ٤١.

التلميذ أن أستاذه قد هاجمه، بسبب هجومه المستمر على الاستعمار الغربي والحضارة الغربية[١]، دون ذكر اسمه، متهما إياه بالترويج بهذه الطريقة للشيوعية[٢]. وفي رد غير مباشر يكتب سيد قطب عام ١٩٤٧ متهما "شيوخ الأدب" بالدعاية لقضية المستعمرين، والتخلي عن الشعوب والعداء للعدالة الاجتماعية، وخدمة الأحزاب القائمة التي لا يمكن أن توصف بالوطنية، جريا وراء المال[٣].

وإلى جانب الخلاف الأدبي والسياسي، كان ثمة مرارة شخصية، عبر عنها سيد قطب صراحة بعد أعوام كما يلي: "لقد كنت مريدا بكل معنى كلمة المريد لرجل من جيلكم تعرفونه عن يقين"، ولكن هذا الرجل، وجيل الأساتذة كله،

---

[1] حول هذا الهجوم على الغرب: راجع الفصل الثالث، ص٩٣.

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص١٩. حيث يشير إلى مقال "إرادة الغفلة" للعقاد، باعتباره –على لسان محمد قطب- موجها بطريق غير مباشر لسيد قطب. راجع المقال في: الرسالة، ١٨ مارس ١٩٤٦، س ١٤، ع ٦٦٣.

[3] العالم العربي، ١٠ أبريل ١٩٤٧، سيد قطب، "الضمير الأدبي في مصر: شبان وشيوخ". س ١، ع ٤.

لم يقدموا كلمة تشجيع مكتوبة لهذا المريد المتفاني، حين بدأ ينشر كتبه المتتالية، بدءا من عام ١٩٤٥.. كلمة انتظرها كثيرا ولم ينلها[١]. وزاد الطين بلة أن رفض العقاد أن يكتب مقدمة لأحد كتبه، فكان أن قاطع سيد قطب ندوة العقاد[٢]، إلى درجة السخرية من عالم العقاد الشعري[٣]، ثم الطعن في

---

[1] الثقافة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "إلى أستاذنا الدكتور أحمد أمين"، س١٣، ع ٦٦٣.

[2] الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، "سيد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، س ٩٤. والكتاب على الأرجح هو "مشاهد القيامة في القرآن"، الصادر عام ١٩٤٧، فحتى صدور كتاب "الأطياف الأربعة عام ١٩٦٤، كان سيد قطب ما زال يسمي العقاد: كاتب السرق الأول. راجع الإهداء على النسخة المودعة بمكتبة العقاد الخاصة بقاعة المكتبات الخاصة بدار الكتب.

[3] س.ق، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص ٦٧: الكتاب، فبراير ١٩٤٨؛ سيد قطب، "رأي في الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر"، مج٥، ج٢. حيث يدعو ساخرا إلى جمع ما للعقاد من شعر متناثر في دواوينه على حدة، ونقل الباقي إلى كتب النثر.

طريقته في ترجمة الشخصيات[١]، التي كان معجبا بها من قبل أيما إعجاب[٢].

وهكذا فقد سيد قطب "إلهه" ومثله الأعلى. وفيما بعد؛ بعد تحوله الإسلامي، صار يتحدث عن "جوعة الإيمان"، وعن حاجة الإنسان الملحة إلى إله يعصمه من عبادة البشر الفانين.

وقد نسب إلى هذا "الغدر" من جانب "الحكومة الأدبية" هجر سيد قطب للشعر والنقد الأدبي[٣]، ثم تحوله الإسلامي. والمسألة ليست بهذه البساطة.. فمن جهة أولى، كان تمرد سيد قطب على النزعة العقلانية العقادية (والعقاد هو أحد أقطاب الحكومة الأدبية) أسبق من خيبة الأمل هذه. ومن جهة أخرى فقد نجح سيد قطب عبر سلسلة كتبه التي نشرها بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٨ في إثبات وجوده على ساحة النقد الأدبي، خصوصا حين تصدى للدراسة الأدبية للقرآن بفكرة

---

[1] س.ق، المصدر السابق، ص ص ٨٩ -٩٠. والكتاب صادر عام ١٩٤٨.

[2] الرسالة، ٢٢ يونية ١٩٤٢، "كتب وشخصيات"، س ١٠، ع ٤٦٨.

[3] علي شلش، المرجع السابق، ص ص ٩٠- ٧.

مبتكرة، وبعد أن جمع مجموعة مختارة من مقالاته في النقد الأدبي في كتاب واحد، فضلاً عن الاعتراف الضمني بمكانته في توليه كتابة افتتاحية مجلة "الرسالة" الشهيرة، عددا بعد عدد، بدءا من سبتمبر ١٩٤٦.

وفضلاً عن ذلك؛ فإن هذا التفسير يتجاهل جوانب أكثر محورية في تحول سيد قطب، منها تحوله الصوفي الذي لمسنا بوادره قبل قليل، والذي أشار إليه هو نفسه تحت مسمى الاهتمام "بالروح"[١]، وعلاقة ذلك بالأزمة العامة للإنتليجنسيا العقلانية التي بنت أفكارها حول شعارات ثورة ١٩١٩، وتمهيدات جيل أحمد لطفي السيد، والتي دخلت في أزمة عميقة مع انفجار الحركة الجماهيرية عام ١٩٤٥، وانفضاض الجمهور من حول حزب الوفد، حامل لواء الليبرالية المجردة من كل محتوى اجتماعي، والمستبعدة عمليا للجماهير.

أما بالنسبة لمسألة إهمال "الحكومة الأدبية" لأعماله، فيبدو أن سيد قطب ذاته يتحمل قسطًا من المسئولية عن هذا

---

[1] أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ٨٨.

الإهمال؛ بسبب المظهر الذي حرص عليه منذ صغره، مظهر الاستقلال والقدرة على تصدر الصفوف، وتزكية نفسه بنفسه، كما لو كان في غير حاجة إلى تشجيع.

***

بعد قليل، نشر سيد قطب عددا من كتبه، ولم يعد بالفعل بحاجة إلى تشجيع "الحكومة الأدبية"[1]، ولكن تحوله لم يتوقف.. ذلك أن تمرده على مدرسة العقاد لم يكن سوى مظهرا من مظاهر تحوله الكبير في مواقفه وأحاسيسه، ولا أدل على ذلك من حقيقة أن سيد قطب، على تمرده على العقاد ومدرسته؛ لم ينتج شعرا يمثل هذا الذي دعا إليه من "غناء مطلق بما في النفس"، وما أنتجه من شعر قليل[2]، لا يشبه بأي حال شعر طاغور الذي أصبح معبود سيد قطب

---

[1] التعبير لعلي شلش، أشار به إلى أقطاب الحياة الأدبية الذين يكون لكلمتهم - مدحا وذما - ثقل خاص في الحياة الأدبية تزكي أو تمحق المواهب الصاعدة: المرجع السابق، ص ٩٢.

[2] يذكر الباحث عبد الباقي محمد حسين (المرجع السابق، ص ١٣٨)، أن شاعرية سيد قطب بدأت في النضوب منذ بداية الأربعينيات، وقلت قصائده المنشورة تباعا، حتى توقفت تماما عام ١٩٥٠.

الجديد حال خروجه على مدرسة العقاد[1]. وسرعان ما توقف إنتاجه في النقد الأدبي أيضا[2].

لقد كانت سنوات ١٩٤٣ - ١٩٤٨، سنوات جديدة للتكوين في حياة سيد قطب، انطفأت فيها جذوة حبه القديم، وموهبته الشعرية، واهتماماته النقدية. فقد فيها باختياره صلته بالعقاد، وانطلق جائعا يبحث عن "الانسياب في الطبيعة"، في منحى شبه صوفي، لم يكن ليكفيه إشباعا قطع صلته بالعقاد.

كان ثمة موت وميلاد...

في نهاية "فترة التكوين"، وفي أثناء رحلته في الولايات المتحدة؛ عبر سيد قطب عن أحد جوانب هذا الانتقال الكبير، فكتب عن الرغبة التي تملكته في تحقيق شيء أكبر من مجرد الكتابة؛ "الرغبة في تحقيق الأحلام والمثل والمبادئ في واقع الحياة كما هي محققة في واقع الشعور"، والبحث عن "الصدق الذي يدفع بالكلمة المكتوبة أو المنطوقة للتحول

---

[1] أبو الحسن علي الحسني الندوي، المرجع السابق، ص٨٨.

[2] لم يزد إنتاج سيد قطب في النقد الأدبي بعد سفره إلى الولايات المتحدة في أواخر عام ١٩٤٨ عن بضع مقالات.

إلى كائن حي يدب على الأرض، أو يواجه العين والحس في صورة عمل". لقد تحولت سريعا الرغبة "في الانسياب في الطبيعة" إلى "الانسياب" الفعال المتمرد "في المجتمع".. ولم يعد المثل الأعلى هو طاغور؛ وإنما أصبح مطلوبا من الأدب ألا يكون "شيئًا بذاته غير (أي منفصلاً عن) ملابسات الحياة الواقعة"[1]، متسقًا في ذلك مع منحى تحوله الروحي الذي بات يرمي إلى إضفاء طابع رومانتيكي على العالم كله، وبالتالي الطموح إلى "**فعل رومانتيكي**".

ولم تختف النزعة شبه الصوفية، ولكنها أصبحت تتجه إلى الرسائل الشخصية، التي أصبح سيد قطب يحس فيها "من الصدق والإخلاص والبساطة ما لا أحسه لكثير من المنشور"[2]. وهكذا لم يعد سيد قطب تلك الرسالة التي تتحرق إلى إبلاغ ذاتها وآلامها للعالم.. وإنما تنشطر الرسالة إلى كفاح سياسي عملي واسع النطاق والأهداف، وإلى نزعة

---

[1] الكتاب، أبريل ١٩٥١، سيد قطب، "في الأدب والحياة"، س ٦. ج ٤. مج ١٠.

[2] نفس المصدر.

شبه صوفية، واستمر الحال على هذا النحو حتى اندمجا في مهمة الدعوة الإسلامية.

إن سيد قطب، وقد أصبح يتطلع إلى الواقع الاجتماعي، لم تعد كلمة الفن والأدب تشبعه، ولم يعد القلق يرضيه، أصبح يبحث عن الراحة الداخلية والثبات وتحقيق الذات المباشر العملي، وكان أن حلت كلمة أخرى، هي الكلمة السياسية، محل كلمة الأدب والنقد واحتوت عالمه كله.

والكلمة السياسية فعل للحشد والتغيير. وفي يد روح رومانتيكية تصبح كلمة حماسية رافضة، قاطعة في الحب والكره، على نحو ما سنرى في الفصل الثالث. ومن مزايا هذه الكلمة أنها تقضي على التوتر الداخلي، والإحساس بالعبث والعدمية والتردد واللاهدف؛ إذ تنقل التوترات للخارج، ويصبح فعل الإيمان السياسي خلاصا، ونشرا لتوترات الروح الرومانتيكية على امتداد العالم الموضوعي.

لقد فقد سيد قطب الكثير، وكان يريد إشباعا كاملاً.. خلودا سرمديا: "حينما تكون لنا فكرة كبيرة نتوق إلى تحقيقها.. تبدو لنا الحياة شبه خالدة، وتتوارى فكرة الفناء من أحاسيسنا، ويبدو لنا الموت ذاته مرحلة من مراحل النمو

والحياة... عند ذلك تتبدى لنا الحياة فسيحة عميقة عظيمة، دون أن يشعرنا هذا بالصغر والضآلة"[1]. وعلى ذلك لم يكن التمييز الذي أجراه سيد قطب بين "الفكرة الكبيرة" و"الشعور الكبير" وهو ينفصل عن مدرسة العقاد؛ سوى مرحلة انتقالية لإعادة اندماجهما في "تحقيق فكرة كبيرة في واقع الحياة"، وهو أفق يتجاوز بذاته نشاط الأدب.

وهكذا يكتب سيد قطب لتلميذه وصديقه الناقد أنور المعداوي من واشنطون عام ١٩٥٠، محددا اتجاهه الجديد: "تنتظر عودتي لآخذ مكاني في ميدان النقد الأدبي؟ أخشى أن أقول لك إن هذا لن يكون.. إنني سأخصص ما بقي من حياتي وجهدي لبرنامج اجتماعي كامل، يستغرق أعمال كثيرين"[٢]؛ برنامج كامل.. يشمل الإصلاح الاقتصادي والسياسي والثقافي على نحو ما سنرى. ورغم أن الحنين

---

[1] الكتاب، فبراير ١٩٥٠، سيد قطب، "أضواء من بعيد"، س ٥، ج ٢، مج ٩.

[2] الكاتب، أغسطس ١٩٧٥، علي شلش "أنور المعداوي في رسائل معاصريه": رسالة سيد قطب إلى أنور المعداوي من واشنطون في ٦ مارس ١٩٥٠.

عاوده ذات مرة للكتاب في النقد الأدبي[1]، إلا أنه توقف فعليا بعد ذلك التاريخ، باستثناء ما قد يكون قد أضافه عن "الأدب الإسلامي"، في طبعة "النقد الأدبي" المعدلة، الذي كان في الحقيقة نفيا لمفهوم الأدب، كمجال مستقل.

***

لقد كان فعل الإيمان السياسي خلاصا لسيد قطب من حيرته، وكان أيضا استجابة لانتهاء الركود الذي خيم على الحياة السياسية المصرية لمدة طويلة. فللمرة الأولى أصبحت قضية العدالة الاجتماعية مثارة من خلال حركة جماهيرية واسعة، وللمرة الأولى تبدأ قضية الاستقلال في تجاوز منهج التفاوض مع بريطانيا، واندفعت جموع صاخبة من الجماهير إلى الساحة، بمعتقداتها وأفكارها غير الليبرالية، وأصبح الأدب مجالاً منزويا في الحياة العامة، بل ويسعى على يد بعض المبدعين للارتباط بالحركة السياسية الصاعدة.

وفيما بعد، مع تمام تحوله الإسلامي الأصولي، ينقل سيد قطب الروح الرومانتيكية إلى تصوره الإسلامي، ويعيد

---

[1] أحمد البدوي، المرجع السابق، ص ٢٤٨.

النظر في وضعية الشعر بمجملها: "يختفي مع الإيمان شعور كالشعور الذي عشته في فترات الضياع والقلق، قبل أن أحيا في ظلال القرآن" (لاحظ هنا أن سيد قطب ينقل خبرته الأقدم ويربطها بالقرآن)، "وقبل أن يأخذ ا بيدي إلى ظله الكريم.. فأنا أعرف اليوم – و الحمد والمنة - أنه ليس هناك جهد غبين، وأن المصير مرض، وأنه بين يدي عادل رحيم".. "وهذا كسب ضخم في عالم الشعور وفي عالم التفكير"، "كما أنه كسب ضخم في عالم الجسد والأعصاب، فوق ما هو كسب ضخم في مجال العمل والنشاط والتأثر والتأثير"[١]. وهكذا تقرر أيضا أن الشاعر ليس رائدا للبشرية، ولا صاحب عالم جديد؛ "لأن الشاعر يخلق حلما في حسه ويقنع به. فأما الإسلام فيريد تحقيق الحلم، ويحب للناس أن يواجهوا الواقع ولا يهربوا منه إلى الخيال المهوم"[٢].

وهكذا تلبس الحلم الرومانتيكي بالإسلام، وتُرك الشعر جانبا. قبل ذلك بدأ سيد قطب في محاولات إخضاع الأدب

---

[1] س.ق، ظلال، ط٩، دار الشروق ١٩٨٠، مج ٦، ص ص ٣٣٥٢-٣.
والإشارة هنا إلى قصائده القديمة التي عبر فيها عن عبث الحياة.

[2] نفس المصدر، مج ٥، ص ٢٦٢١.

لرؤيته الرومانتيكية الإسلامية، فعاد من الولايات المتحدة ليحاكم الأدب المصري بمجمله من وجهة نظر غير أدبية. وهكذا راح سيد قطب يعلن أن "الأدب قد مات".. أما المبررات التي ساقها، فلا علاقة لها بالنقد الأدبي، وإنما بأخلاق الأدباء؛ حيث اتهمهم بأنهم أصبحوا ينشرون أعمالاً رديئة لمجرد النشر، ويسعون خلف مصالحهم الشخصية، ولا يراعون مصالح الوطن[١]. ولم تعد مهمته كناقد أدبي أن يتناول الأدب القائم بالفعل بالتحليل والنقد، وإنما الدعاية إلى إنشاء "أدب إسلامي" ينبثق عن "التصور الإسلامي للكون والحياة"، مؤكدا أنه تصور "جدير بأن ينشئ أدبا عظيما أوسع رقعة وأبعد آمادا وأرفع آفاقًا"[٢]. وهكذا يتحول النقد الأدبي

---

[1] الرسالة، أعداد يوليو ١٩٥١، سيد قطب، "هل الأدب قد مات؟"، سلسلة مقالات في الأعداد ٩٣٩، ٩٤١، ٩٤٢.

[2] س.ق، النقد الأدبي، ص ٣٠، هـ-١. ويتضح من سياق الكتاب أن هذا الهامش، ومواضع أخرى تتعلق بما أسماه سيد قطب "الأدب الإسلامي" قد أضيفت إلى الطبعة الأصلية الصادرة عام ١٩٤٨، والتي لم أتمكن من العثور عليها لإجراء مقارنة دقيقة. وفي هذا الهامش إشارة صريحة إلى أنه مضاف في الطبعة الثانية.

إلى فرع من فروع الدعوة الإسلامية. والواقع إن هذه المرحلة قد شهدت موجة جديدة متعددة الاتجاهات أطلق عليها محمد مندور فيما بعد مصطلح مرحلة "المنهج الأيديولوجي" في النقد الأدبي؛ وهو ذلك النمط من النقد الأدبي الذي يبحث عن الدور الاجتماعي - وبالتحديد الأيديولوجي - للأدب، مثيرا "قضية الالتزام في الأدب والفن"[1]. وقد ميز مندور داخله تيارا اشتراكيا وآخر وجوديا.

ومن قبل، كانت رؤية سيد قطب لرسالة النقد الأدبي هي "وضع الأساس، وتشخيص المذاهب، وتصوير أطوارها". بالإضافة إلى (في مجال النقد التطبيقي) تحديد جوهر - أو بتعبيره "مفتاح" – شخصية الأديب الكامنة وراء العمل، التزاما بالمفهوم الرومانسي عن العمل الأدبي، باعتباره تعبيرا عن ذات الأديب[2]. وهدفه من هذا

---

1) محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، ص ص ٢٣٣- ٦.

2) س.ق، كتب وشخصيات، ص ص ٥-٦؛ الرسالة، ٢٧ نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب، "على هامش النقد: خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق- ١"، س١٢، ع ٥٩٥.

النقد – وإن لم يكن هذا صحيحا في نقده التطبيقي – تقجيم صورة موضوعية للعمل الفني"[١]. وإذا كان سيد قطب يؤكد في ذات الوقت على وجود أثر للبيئة في إنتاج الأديب، إلا أن هذا التأكيد لم يتعد رصد هذا الأثر كعامل من عوامل تشكيل شعور – أو لا شعور - الأديب[٢]، الذي هو مناط عمل الناقد.

والحال أن الذات الرومانتيكية التي أصبح سيد قطب ينتمي إليها لم تعد ذات الشاعر وعالمه، ولم تعد شخصيته وأصالتها هي مناط الاهتمام؛ وإنما أصبحت الذات الوطنية ذات الصبغة الإسلامية الروحية المعادية للغرب هي الذات المنشودة، وعلى كل الذوات إذن أن تخضع لها خضوعا غير مشروط. ولم يكن الأمر كذلك من قبل: ففي سياق معركته

---

[1] س. ق، المصدر السابق، الإهداء. والواقع إن سيد قطب كان انطباعيا في نقده، يعتمد على ذوقه وحساسيته الأدبية المدربة. راجع مثلاً: أحمد البدوي، المرجع السابق، ص ١٣٧.

[2] حول مسألة أثر البيئة: راجع ربطه – اقتداء بالعقاد – بين البيئة الصحراوية، وما نسبه إلى الشعر الجاهلي من سطحية: مهمة الشاعر في الحياة، ص ص ٧٥ – ٨، ص ٨٢.

مع الرافعيين دفاعا عن أستاذه، رفض سيد قطب تصوير المعركة بين الرافعي والعقاد على أنها معركة تدور حول الدين، كما رفض رؤية الرافعيين التي تؤكد على شمول الإسلام لكل جوانب الحياة، وبالتالي ضرورة وجود معيار ديني أخلاقي، يتبين به "الحق والصواب في مجال الفن"[١]. وبالمقابل أكد سيد قطب على ضرورة الفصل بين الدين والفن، على أساس أن الفنون "خاصة بالترجمة عن النفس الإنسانية وأحاسيسها وآمالها، وليس هذا من اتجاهات الدين إلا في الدائرة التي تهمه لإصلاح نفس الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد، على طريقته الخاصة"[٢].

وفي ذروة انخراطه في قضايا الإصلاح الاجتماعي بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٥، رفض سيد قطب إخضاع الفنون لمطالب هذا الإصلاح، ووقائع الصراع "الأرضي"، مؤكدا أنه إذا كان ثمة وظيفة اجتماعية للفن فإنما تتلخص في أداء

---

[1] الرسالة، ١٥ أغسطس ١٩٣٨، محمد أحمد الغمراوي، "حول أدب الرافعي: بين القديم والجديد"، س ٦، ع ٣٦٧.

[2] الرسالة، ١٨ يوليو ١٩٣٨، سيد قطب، "بين العقاد والرافعي: الدين والأدب"، س.ق)، س ٦، ع ٢٦٣.

"وظيفته الفنية"، إن جاز التعبير، بالإفصاح عما في النفس الإنسانية من أشواق وتطلعات إلى ما هو أعلى من ضرورات العيش، وأسمى من الواقع وأجمل منه[١]، وهي عنده تطلعات روحية ضرورية لكل عمل إصلاحي. بل إن الإصلاح الاجتماعي بالنسبة له ليس سوى أحد مظاهر تذوقه الجمالي للكون: "لو أني قصرت همومي على الإصلاح الاجتماعي وحده، لهبطت حرارة نفسي بعد حين، ونضب معين الكتاب ومعين التوجيه، حين لا تمده روافد إنسانية أكبر من المجتمع وأشمل من الجيل"[٢].

وفي عام ١٩٤٨، كان سيد قطب مازال متشبثًا بالنظرة الرومانسية للأدب، ولكنه صار يؤكد على أولوية صدق الشعور وحرارته وقوته، لا نوعه، متخليا بذلك عن تعصبه

---

[1] س.ق، كتب وشخصيات، ص ١٧٨ (ضمن المقال المخصص لنقد رواية "مليم الأكبر"، أولى الروايات التي عنيت بالصراع الطبقي في مصر)؛ ش.أ، ديسمبر ١٩٤٣، سيد قطب، "وظيفة الفن والصحافة في بناء المجتمع وتوجيهه"، س ٤، ع ١٢.

[2] ش.أ، مايو ١٩٤٢ سيد قطب، "المجتمع والفنون"، (بتوقيع س.ق)، س ٣، ع ٥.

الأعمى للروح العقادية بالذات؛ فالنظرة المتفائلة تجاه الحياة أصبحت متساوية في الأصالة الأدبية مع النظرة المتشائمة[١]، وبالمقابل، لم يعد الأدب يحتوي العالم كله. أما في مرحلة "الأدب الإسلامي" – غير الموجود - فقد أصبحت الأولوية للمحتوى القيمي؛ فالأدب وسائر الفنون هي تعبير موحٍ عن "قيم حية" تنبثق عن "تصور معين للحياة"[٢]. أما عن المحتوى الإسلامي، فهو في المقام الأول قيد أخلاقي.. فذلك النوع من الأدب (يقول سيد قطب): "لا يحفل كثيرا بتصوير لحظات الضعف البشري.. فضلاً عن أن يزينها"[٣].. وهو قيد نابع من وظيفته الأيديولوجية التي تتمثل في "تغيير الواقع وتحسينه، والإيحاء الدائم بالحركة الخالقة المنشئة لصور متجددة من الحياة"[٤]. فالمسألة مسألة خيارات أيديولوجية

---

[1] الكتاب، فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، "رأي في الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر"، س٣، ج ٢، مج ٥.

[2] س. ق، في التاريخ: فكرة ومنهاج، ط ٩، دار الشروق ١٩٩١، ص١١.

[3] نفس المصدر، ص ص ١٥- ٦.

[4] س.ق، العدالة، ط ٧، دار الشروق ١٩٨١، ص ٢٨٤.

لا تتعلق باتجاه أدبي محدد، أو بنظرية في الأدب. وفضلاً عن ذلك يرصد سيد قطب منظورا مشابها؛ هو "الأدب أو الفن الموجه بالتفسير المادي للتاريخ"[١]. وهو لا يرفض هذا المنظور لأسباب أدبية؛ وإنما لدواعٍ أيديولوجية.

ومع ذلك، ومثل كل مدارس المنهج الأيديولوجي، لابد في نهاية المطاف من إعادة اعتبار ما للقيم الجمالية، وهكذا يستدرك سيد قطب مؤكدا أن "الخطب الوعظية" ليست هي سبيل الفنون الإسلامية، ومؤكدا مرة أخرى أن التعبير الفني "لا يخرج عن كونه تعبيرا عن النفس"[٢].. أما كيف يلتقي المنهج الأيديولوجي منطقيا بذلك النوع من الاستدراك؛ فتلك مشكلة لم يسبق حلها من قبل.. ولا من بعد!.

***

---

[1] نفس المصدر، ص ٢٨٥. والمقصود هنا هو مدرسة الواقعية الاشتراكية التي تبنتها الحكومات في بلدان المعسكر الشرقي، والشيوعيون في مختلف أنحاء العالم.

[2] نفس المصدر، ص ص ٢٨٤ - ٥.

وإذا كان تحول سيد قطب إلى العمل السياسي الإسلامي قد تضمن إدماج الأدب ضمن الأيديولوجية الإسلامية، فإن هذا التحول قد بدأ – من أحد وجوهه - باتجاهه إلى إدراج القرآن ضمن نشاطه في النقد الأدبي؛ ففي عام ١٩٣٩، نشر سيد قطب مقالاً ضافيا عن "التصوير الفني في القرآن الكريم"، تناول فيه القرآن ككتاب أدبي[١]، وانتهى فيه إلى تصنيف أسلوب القرآن ضمن المدرسة "الرومانتيكية الخفيفة"؛ أي غير المغرقة في البعد عن المحسوس[٢]، وانقضت سنوات حتى أصدر كتابه "التصوير الفني في القرآن" عام ١٩٤٥، وانتهى فيه إلى أن جمال أسلوب القرآن نابع من خاصية في تعبيره الأدبي، أسماها "التصوير الفني"، وجدها منبثة في كل آياته عدا التشريعات. وكان أثر هذه التجربة الأدبية عليه أن شهدت نفسه "مولد القرآن الكريم من جديد"[٣]، وقاصدا بذلك استعادة وتأصيل ما شعر به في

---

[1] المقتطف، فبراير ١٩٣٩، مج ٩٤، ع ٢.

[2] المقتطف، مارس ١٩٣٩، مج ٩٤، ع ٣.

[3] س.ق، التصوير الفني في القرآن، ص ٨.

طفولته من لذة مبعثها صور القرآن الحسية[١]. ويقرر سيد قطب أنه كتب أجزاء من الكتاب وهو "في شبه نشوة، أو في شبه غيبوبة"[٢].

ويتحمس سيد قطب لأسلوب القرآن، ويدعو إلى نقل طريقته في "التصوير الحسي" إلى عالم الأدب، واستبداله بأسلوب الشعر العباسي المتأثر بالفلسفة[٣]. غير أن الأثر الأساسي للقرآن على سيد قطب لا يكمن في هذا الإعجاب المشبوب بالأسلوب؛ وإنما يكمن في إدراكه الجديد للعقيدة والحس الديني، الذي التقى مع اتجاهه الأدبي الحائر آنذاك، الباحث عن "الانسياب في الطبيعة"، الكاره للعقل؛ لأنه يقتل الشعور.. ففي ثنايا دراسته الأدبية للقرآن، يطرح سيد قطب تصوره الذي يقوم على أن القرآن يخاطب الوجدان عن طريق التصوير الحسي، ولا يخاطب العقل عن طريق الحجة والبرهان[٤]، وهو ما يمكن أن نسميه **القراءة الرومانتيكية**

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٥ - ٦.

[2] س.ق، النقد الأدبي، ص ٣٦.

[3] س.ق، كتب وشخصيات، ص٤٢.

[4] س.ق، التصوير الفني، ص ص ١٨١ - ٢.

للقرآن. ويتصدى سيد قطب للاتجاه العقلي المتوارث عن فكر الشيخ محمد عبده بخصوص هذه الجزئية[1]، ويؤكد أن العقيدة تقوم في النفس على أسس من "البداهة" و"البصيرة" و"الضمير الإنساني".. وبصفة خاصة "المجهول" الذي تفصل روعته بين العقيدة ومجرد الرأي البارد[2]. وبعد سنتين، يؤكد سيد قطب أن طريقته في فهم أسلوب القرآن الكريم هي الأصيلة؛ لأنها كفيلة برد "القرآن في إحساسنا جديدا كما تلقاه العرب أول مره فسحروا به أجمعين".

---

[1] كان ممثل النظرة العقلية في هذا الجدل عبد المنعم خلاف، الذي أكد أن القرآن يخاطب العقل بالمعلوم، ولا يخاطب الوجدان بالمجهول: الرسالة، ١٧ ديسمبر ١٩٤٥، عبد المنعم خلاف، "العقل المزمن، أو الدين عن طريق الفكر"، س ١٣، ع ٦٥.

[2] الرسالة، ١٢ نوفمبر ١٩٤٥، سيد قطب، "التصوير الفني والعقيدة في القرآن"، س١٣، ع ٦٤٥.

وهذا **السحر** يتطلب استنقاذ القرآن من "ركام التفسيرات اللغوية والنحوية والفقهية والتاريخية والأسطورية"[1].. أي مجمل التراث العقلي العربي الذي بني فوق القرآن.

لقد وجد سيد قطب في "سحر القرآن" تجسيما لهذا السحر الذي كان يبحث عنه منذ بدأ فترة اضطرابه وتحوله.. والذي علق عليه أعرض الامال، حين راح يؤكد أن "أبناء الفناء".. "لن يصلوا إلى شيء إلا بالوجدان والخيال والأحلام"، تلك الأشعة **السحرية** "التي تكشف الآباد والآفاق وتنير للإنسانية"[2]. ويؤكد بالمقابل أن العقل الإنسان "يسلبنا سعادة الإيمان، ثم لا يعوضنا إلا بشقوة الشكوك"[3]. ويتطلع سيد قطب إلى سعادة ذلك الإنسان الأول، الذي لم تؤد به التجربة بعد إلى "عدم الانفعال بالحوادث"، و"موت جزء من

---

[1] س.ق.، مشاهد القيامة في القرآن، ص ٩. انظر أيضا: ص ٢٧٣. (التشديد من عندي).

[2] س.ق.، المدينة المسحورة (قصة خيالية)، دار الشروق د.ت، ص ص ١٠ - ١.

[3] حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ١٩١ (بقلم سيد قطب).

الحساسية"، و"تجمد منطقة من الشعور"[١]. لقد كان سيد قطب في فترة تحوله باحثًا في المقام الأول عن الإيمان.

ويتضح من هذا التشابه بين تعليق سيد قطب على إحساس هذا الإنسان الأول، وبين رغبته في استعادة إحساس العرب الأولين بالقرآن؛ أنه يتجه بكل قواه للبحث عن "الحقيقة - السعادة" في **سحر** الأصول القديمة، في فجر الأشياء والعالم، في نقاء فطري أولي لا وجود له.. تفيض روحه بحنين ملهوف للمطلق والمجهول والأبدي.. استجابة للروح الصوفية التي دفعت سيد قطب منذ عام ١٩٤٣ لأن

---

[1] نفس المصدر، ص ص ١٨٤- ٥. ويمكن أن نجد لهذا الاتجاه لتقدير المجهول أصولاً عند سيد قطب، ترجع إلى عام ١٩٣٤، حين راح يفسر تطورات العلم الحديث من قبيل مبدأ عدم اليقين، ونظرية الاحتمالات بأن العلم "عاد يحسب للمجهول حسابا في نتائجه"، ليستخلص من ذلك أن النفس – من باب أولى- ستظل أرحب من أن تحصرها وتحددها أي قوانين علمية: الأهرام، ٢٧ يونية ١٩٣٤، سيد قطب، "الكتب الجديدة في عالم المدرسة"، ص٧. وهنا ينسى سيد قطب أن "العلم"، إذا "أفلح أن يحسب للمجهول حسابا"؛ فهذا يعني أنه حوله من مجهول إلى معلوم، رغم أنه نوع مختلف من "المعلومية".

يناجي إلهه كما يناجيه الصوفي: "أيهذا الإله العظيم.. إنني أحبك. أحبك لأنك "غير المحدود" الوحيد في هذا الوجود. أحبك لأنك الأمر الإنساني الوحيد حين يضيق بالحدود!" [١]. غير أن إلهه هذا كان مازال إلها مجردا، غير مشخص، هو فكرة أو شعور.. أما الدين، فليس بعد سوى إحدى محاولات الإنسان – مثله مثل النسل والذكر والخيال – لضمان الخلود[٢]. والعالم الآخر ما زال عنده مجردة فكرة، فجرتها في الضمير الإنساني الرغبات الإنسانية في كل من الخلود والعدل. وهذه الرغبات ذاتها ليست عند سيد قطب قدرا إلهيا، وإنما فقط رغبات الإنسانية، وإن كانت تمتاز بأنها "هي الإنسانية في أعمق أعماقها وأعلى آفاقها"[٣]. فكان على تحوله إلى الإيمان القلبي بالإسلام أن ينتظر إلى مرحلة أخرى، يمكن فيها إدماج نشاط سيد قطب بكامله واتجاهات

---

[1] س.ق، المصدر السابق، ص ١٨٧. وهذا النص، والذي قبله، يرجع زمن نشرهما الأول إلى عام ١٩٤٣، في مقال نشر بالرسالة بعنوان: "في التيه".

[2] س. ق، التصوير الفني، ص ١٦٨.

[3] س. ق، مشاهد القيامة، ص ص ١٣ - ٤.

فكره جميعا في الإسلام؛ بحيث يمكنه أن يحقق من خلال حلمه الصوفي في توحيد شتات نفسه والعالم، في هارمونية كاملة[1].

***

وإذا كانت هذه الصوفية الفكرية المجردة قد اقترنت بالرغبة الحادة في العمل المباشر التي تغير المجتمع، وتخلق عالما محسوسا في الواقع.. فقد اقترن ذلك جميعه بتمرد ناتج عن إحباط أصاب جهوده في الإصلاح الاجتماعي من داخل النظام، التي بذلها خلال النصف الأول من الأربعينيات، على أساس من إيمان قوي بالنظام القائم والعالم.

---

[1] فيما بعد اتهم سيد قطب بتبني نظرية "وحدة الوجود"، التي تعد في الفكر السني انحرافًا، بسبب بعض العبارات التي ساقها في تفسيره في "ظلال القرآن"، وخصوصا في تفسير سورة الحديد وسورة الإخلاص: راجع: س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ط ١، دار الشروق، ١٩٨٦، ص ص ٨ - ٩ (من مقدمة أخيه محمد قطب). وقد كتب سيد قطب مسودات بعض فصول الكتاب أثناء محاكمته عام ١٩٦٦.

ففي تلك الفترة (١٩٤٠-١٩٤٥) تصدى سيد قطب من خلال أكثر من مائة مقال لمختلف مشكلات المجتمع المصري من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والتعليم، في إطار العمل على إنهاض الروح الوطنية، ليرسم مشروعا لرفع البلاد إلى مصاف الدول المتقدمة. وقد أتيحت الفرصة لسيد قطب لتقديم إسهامه في هذا المجال حين اشترك في تحرير مجلة "الشئون الاجتماعية"، التي كانت تصدر عن وزارة الشئون. وبدرجة أكبر أتاحت له الظروف الاقتراب الشديد من عبد الحميد عبد الحق، أحد وزراء هذه الوزارة، وتولى ما يشبه سلطة المتحدث باسم الوزارة في المجلة، بصفة غير رسمية[١]. وحاول – من خلال ذلك - توجيه الوزارة إلى تبني برنامج عام وشامل للإصلاح الاجتماعي، يعنى في المقام الأول بتوفير حياة "آدمية" – بالمفاهيم المعاصرة - للطبقات الفقيرة، باعتبارها عماد حياة البلاد، وتقليص الفوارق المادية والثقافية بين مختلف فئات المجتمع،

[1] راجع: الفصل الثاني، ص ص ٨٥ - ٦.

وإنهاض الروح الوطنية، فضلاً عن دعم "الأخلاق الحميدة"، بالمعنى التقليدي[١].

وربما يمكن إرجاع اهتمام سيد قطب بقضايا الإصلاح الاجتماعي إلى زمن احتكاكه في طفولته بالفقر المدقع، متجسدا في عمال التراحيل الذين كانوا يفدون على قريته للعمل بها في المواسم[٢]؛ إذ ترك ذلك الاحتكاك في نفسه أثرا عميقًا من الشعور بالخجل مما يتمتع به من ظروف مواتية بالمقارنة بأحوالهم. وفيما بعد، صاغ هذا الشعور ووصف هذا التفاوت بأنه يجعل منه "سارقًا لهؤلاء الغرب" (عمال التراحيل)، "وأمثالهم من الملايين".. حتى إنه "لو كان هناك قانون عادل لساقه إلى السجن"[٣].

كما يمكن تبين بعض إرهاصات هذا الاهتمام في كتاباته خلال الثلاثينيات، حين كان سيد قطب يوجه سهام النقد بين حين وآخر إلى الأحوال الاجتماعية، الأخلاقية بصفة خاصة.

---

[1] راجع: الفصل الثاني، ص ص ٨٨ - ٩.

[2] س. ق، طفل من القرية، ص ١٩٥.

[3] نفس المصدر، ص ص ١٧٠ - ١.

وكان بمقدوره - وهو الذي رفض إخضاع الفن للدين أو مطالب المجتمع أو الأيديولوجيات - أن يكتب عام ١٩٣٤: "أنا رجل أبحث عن الأخلاق قبل كل شيء.. وما أتردد لحظة في أن أضحي بنهضة الفنون إذا تعارضت مع كيان المجتمع"[١].

غير أن اهتمام سيد قطب المكثف بقضايا الإصلاح الاجتماعي بدءا من عام ١٩٤٠، لا يمكن فهمه بمعزل عن نشاط المثقفين المصريين الكبير في هذا المجال، خصوصا بعد عام ١٩٣٦، وظهور الفكر الاشتراكي على الساحة، وطرح عدد من البرامج الليبرالية المحافظة للإصلاح الاجتماعي آنذاك.

وعلى أي حال؛ فقد وضع سيد قطب فكره الإصلاحي في خدمة الدولة، التي اعتبرها وحدها القادرة على تحقيق الإصلاح بإعادة تنظيم كاملة وشاملة للمجتمع، على أسس

---

[1] الأسبوع، ٢٧ يونيه ١٩٣٤، سيد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة -١"، ع ٣١. وهو بداية سلسلة من المقالات التي هاجمت المصالح والحزازات الشخصية، التي تكمن وراء المعارك التي تثار في ميدان النقد الأدبي.

عقلانية مجردة. وكما أن الشاعر "إنسان ممتاز"، فالدولة عنده هي "جهاز إعلامي ممتاز" – إن جاز التعبير- يحلق فوق أطماع مختلف الطبقات الاجتماعية، ليعبر عن "الصالح العام"، والمصلحة الكلية للمجتمع في صراعه من أجل النهضة، التي اعتبرها سيد قطب مرادفة لارتفاع مستوى الجماهير الفقيرة الصحي والاقتصادي والثقافي، على نمط مشابه للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة[1].

غير أن تجربته العملية أفضت به في النهاية إلى إدراك عمق ارتباط الدولة القائمة بمصالح الطبقات السائدة، وعجزها عن إجراء أي إصلاح حقيقي – ولو كان متدرجا - بسبب هذه المصالح بالذات[٢]. ويدخل الفعل الإصلاحي لسيد قطب في أزمة تحوله من مشارك في سلطة تتولى الإصلاح إلى ناقد ناقم. وكان أن انفجرت الحركة الجماهيرية مرة أخرى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، لتحتل موقعا متزايد الأهمية على الساحة السياسية، مطالبة

---

[1] راجع: الفصل الثاني، ص ٨٩، ص ص ٩٢ - ٣.

[2] راجع: الفصل الثاني، ص ص ١٠٨-٣، ص ص: ١١ - ٢.

بالعدالة الاجتماعية إلى جانب التحرر الوطني، ويدخل نظام دستور ١٩٢٣ في أزمة عميقة، كانت أزمة احتضار.. وأتيحت الفرصة لسيد قطب لينضم إلى الركب الثائر بروحه المفعمة بالسخط على النظام، ويلعب الدور الذي قدر له في إسقاطه.

وكان سيد قطب قد انضم منذ العشرينيات إلى حزب الوفد، وبقي فيه حتى خرج مع العقاد عام ١٩٣٥[1]. ثم

---

[1] يقول صلاح عبد الفتاح الخالدي (المرجع السابق، ص١٠٠) أن سيد قطب قد خرج من حزب الوفد عام ١٩٤٢، بمناسبة حادث ٤ فبراير. وليس هذا صحيحا؛ فثمة إشارتان واضحتان كتبهما سيد قطب بنفسه قبل ذلك التاريخ، تؤكدان انضمامه للعقاد في صراعه ضد الوفد، وتحمله اضطهادات بسبب ذلك:

*الأولى يشير فيها إلى دوره في الجمع بين عبد القادر حمزة والعقاد في مشروع للهجوم على النحاس وحكومته، بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦: الرسالة، ٢٣ يونيه ١٩٤١، سيد قطب، "بين عبد القادر حمزة والعقاد"، س ٩، ع ٤١٦.

*والثانية يتحدث فيها عن وقوفه بجانب العقاد، ضد الوفد الذي كان يسعى لقطع رزقه، جاء فيها: إن العقاد "حطم قداسة الأصنام، ولقح هذا الجسم الضخم (الوفد) بجراثيم الفناء التي ظلت تعمل عملها =

انضم في وقت ما إلى الحزب السعدي، وتعرض بسبب ذلك للاضطهاد الذي كاد يصل إلى رفته من الوظيفة حوالي عام ١٩٤٣، لولا أن أنقذه طه حسين[1]. غير أنه بنهاية

=

حتى خر بعد ذلك في الميدان": الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، "كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعي وبيني وبين الرافعيين"، س ٦، ع ٢٨. أما الميدان الذي سقط فيه الوفد؛ فهو الانتخابات البرلمانية عام ١٩٣٧. في حين أن المدة التالية لحادث ٤ فبراير شهدت تقاربا كبيرا بين سيد قطب ووزير الشئون الاجتماعية الوفدي عبد الحميد عبد الحق،راجع ص ص ٨٧ - ٨.

[1] الرسالة، ٢٢ أغسطس ١٩٤٦، سيد قطب، "من لغو الصيف إلى الإسكندرية"، س ١٤، ع ٦٨١؛ حيث يقول إنه اتهم بالعمل "لحساب المعارضة"، ونشر الإشاعات عن وزارة الحكومة في بار اللواء. وقد أرسله طه حسين إنقاذًا له في جولة تفتيشية بالصعيد لتقصي أحوال تعليم اللغة العربية. أما تاريخ منتصف عام ١٩٤٤، فهو تقدير تقريبي، أرجحه بسبب نقله إلى وظيفة مفتش الوزارة، في المدة من أول يوليو ١٩٤٤ إلى أبريل ١٩٤٥: راجع: ملف سيد قطب بوزارة التربية والتعليم، ورقة بعنوان: "أحوال موظف"، عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٣٠ - ١، ومع ذلك فربما حدث ذلك التكليف عام ١٩٤٣، بناء على ذكر سيد
=

عام ١٩٤٥، أعلن سيد قطب كفره بالأحزاب جميعا، والتوجه إلى "مصر الخالدة وهي أخلد وأسمى"[1]، لينغمس في الكتابة السياسية مستقلاً عن جميع القوى المنظمة، مؤمنًا بقوة الكلمة، التي يكمن سرها في "قوة الإيمان بمدلول الكلمات، وما وراء المدلولات"، وفي "ذلك التصميم الحاسم على تحويل الكلمة المكتوبة إلى حركة حية"، إلى حد الاستشهاد في سبيلها[2]، ناقلاً ثقل نزعته الاستشهادية الرومانتيكية إلى المجال السياسي، في مواجهة أحزاب النظام التي كانت تفقد شرعيتها بمعدلات كبيرة.

ويندفع قلم سيد قطب مهاجما الاستعمار، والتفاوض مع الاستعمار، والولايات المتحدة التي بدأت تعمل على مد

=

قطب أنه قام بإعداد اقتراح لإصلاح نظام تعليم اللغة العربية في تلك السنة: راجع س ٣.

1) الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، "أين أنت يا مصطفى كامل؟"، س ١٣، ع ٦٤٨ (التشديد من عندي).

2) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "قوة الكلمة"، ع ١٠٠٧.

نفوذها داخل مصر[1]، داعيا الكتاب الشرفاء إلى إنشاء "مدارس للسخط" على الساسة والصحفيين، والأرستقراطية، ودعاة الانحلال الخلقي، ممن لا مبادئ لهم، الذين يستحلون خداع الشعب خدمة لمصالحهم ومصالح الاستعمار[2]. وبدلاً من الرومانتيكية الأدبية المفعمة بروح الاستعلاء؛ ثمة **رومانتيكية سياسية** تتبلور. وبدلاً من ذات الشاعر المقدسة، ثمة ذات "الشعب" المقدس، المدعو، لا إلى السخط فحسب، بل إلى الحقد القومي أيضا: "الحقد! الحقد المقدس أيها الشرق المنكوب هو وحده المنقذ"[3].

***

[1] راجع الفصل الثالث، ص ص ١٤٠ – ١.

[2] الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "مدارس للسخط..؟!"، س ١٤، ع ٦٩١. ويرى الباحث حسيني علي رضوان إبراهيم (التيار الإسلامي في أدب سيد قطب، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية ١٩٨٤، ص٥) أن هذا المقال هو بداية الأدب الإسلامي لسيد قطب، لورود بعض آيات القرآن فيه.

[3] الرسالة، ٣ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، "لغة العبيد"، س ١٥، ع ٧٠٩.

وهكذا.. وبروح رومانتيكية مميزة، يستدعي سيد قطب من أعماق المهانة القومية والغضب ما يسميه "**روح الشرق"،** ويرفعها علما للكفاح ودليلاً للنصر:

"يجب أن نفرق دائما بين الضعف والتخاف الموقوتين، وبين روح الشرق الأصيلة وتعاليمه الصحيحة، ولا تأخذنا الفتنة بالحضارة المادية إلى حد الزراية على الأهداف الروحية الخالصة"[١]. طريقنا أن "نؤمن بأنفسنا؛ أي أن نؤمن باتجاهاتنا الروحية الخالصة"، وبما في **الشرق** من طاقة روحية مذخورة، تستطيع.. أن ترد العالم إلى يقين بعظمة النفس الإنسانية في ذاتها، لا بما استطاعت أن تبدعه في المادة وحدها"[٢]، وأن "نبشر بهذه **الحضارة الروحية**"[٣] في مواجهة الحضارة الأوروبية التي أوردت الإنسان موارد التهلكة؛ حيث "تختنق الروح ويخفت الضمير وتنطلق

---

[1] س.ق، كتب وشخصيات، ص ٢٢١.

[2] نفس المصدر، ص ٢٣٤.

[3] نفس المصدر والصفحة. (التشديد من عندي).

الغرائز"[1]، وحيث الحرية هي "حرية الجسد، حرية العبد والحيوان، لا حرية الإنسان الراشد"[2]. وفي المقابل، يجد سيد قطب "الحرية الإنسانية" في "قيود الشرق وحميته وتقاليده"[3]. وهكذا راح سيد قطب يقيم الأسوار العالية بين عبقرية الشرق التي هي "عبقرية حس حي أو روح رفاف" وبين عبقرية الغرب الذهنية التجريدية[4]. "فالروح" و"الجسد" أو "الروح" و"المادة"، هما الخندقان اللذان يحفرهما يسد قطب لتحديد هوية المعرة، أو بالأدق لتحويلها إلى معركة هوايات رومانتيكية مجردة.

وفي سياق هذا التصور يدمج سيد قطب لا إنسانية الاستعمار الرأسمالي بالحضارة الغربية عموما، في هوية

---

1) الرسالة، ١٩ أغسطس ١٩٤٦، سيد قطب. "من لغو الصيف: سوق الرقيق"، س ١٤، ع ٦٨٥.

2) العالم العربي، ١٠ مايو ١٩٤٧، المحرر (سيد قطب)، "عودوا إلى الشرق"، س١، ع٢.

3) نفس المصدر.

4) الرسالة، ١٦ مايو ١٩٤٩، سيد قطب، "إلى الأستاذ توفيق الحكيم -٢"، س ١٧، ع ٨٢٨.

خلقية مغلقة، تحوي فوق ذلك تجاوزات جمة في النظر "للشرق" و"الغرب" على حد سواء. فالحرية الأوروبية ليست بالتأكيد حرية الجسد، ولا حرية العبد والحيوان؛ وإنما هي **حرية الفرد السياسية والاجتماعية والثقافية.** أما ما يسميه حرية الإنسان الراشد في "قيود الشرق"، فهي أكثر ارتباطًا واهتماما في الحقيقة بالمسائل الجنسية، وأيا كانت الفوارق بين عبقرية الشرق والغرب، فهي لا يمكن أن تكون احتكار الغرب للذهنية التجريدية، واحتكار الشرق "للروح الرفاف"، فالحضارات الشرقية لا تفتقر إلى الإبداع المادي والعلمي المجرد، والحضارة الغربية الحديثة لا تفتقر بالتأكيد إلى الإبداع الروحي في الفن والفلسفة، ولا تفتقر لأخلاق تخص الجنس وغيره من التعاملات بين البشر. والواقع إن مثل هذه الخنادق غير الواقعية التي يحفرها سيد قطب بين الشرق والغرب لا تفيد إلا كخنادق معركة وهمية، تدور حول السيادة على العالم؛ أي إنها – بشكل أو بآخر- اقتباس لذات الروح الاستعمارية التي يحاربها.

وإذا كان مثل هذا الاتجاه الروحي الأخلاقي يجد جذورا قديمة في فكر سيد قطب، ترجع إلى عام ١٩٤٣ على

الأول[١]، فإن الجديد هنا هو تعميقه الصوفي على نحو ما رأينا، وبلورته وتحويله إلى شعار سياسي للكفاح ضد

---

[1] انظر مثلاً تحليله لعجز المستشرقين الطبيعي عن فهم "الروح الإسلامية العلوية"، و"الدوافع النفسية العميقة في حياة الشرقيين"؛ بسبب طبيعة ذهنهم: الأهرام، ٢٧ يونية ١٩٣٤، سيد قطب، "الكتب الجديدة في عالم المدرسة"، ص ٧. أيضا مطالبته المتكررة بإنشاء رقابة أخلاقية على الفنون: الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٠، سيد قطب، "الغناء المريض ينخر الخلق والمجتمع المصري"، س ٨، ع ٣٧٤؛ ش.أ، يونية ١٩٤٢، سيد قطب، "وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله في هذا الطور من حياتنا"، (دون توقيع)، س ٣، ع ٦.

انظر كذلك نقده للروح الفردية المغرقة في النفعية في الحضارة الغربية في: الأسبوع، ٤ يوليو ١٩٣٤، سيد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة -٢"، ع ٣٢.

وقد ذكر محمود عبد الحليم (الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، ج ١، دار الدعوة، الإسكندرية د.ت، ص ص ١٩١ – ٢) أن سيد قطب قد كتب مقالاً في الأهرام يدعو فيه إلى العري التام على أمثال أندية العراة في أوروبا. وحدد الباحث محمد حافظ دياب= = (المرجع السابق، ص ٩٤) تاريخ نشر هذا المقال بعدد ١٧ مايو ١٩٣٤، ولم أجد لمثل هذا المقال أثرا، بتوقيع أو بغير توقيع في كافة أعداد النصف الأول من عام ١٩٣٤، وهي الفترة =

الاستعمار، والأرستقراطية المحلية.. والخلاصة أن الروح الرومانتيكية والنزعة الصوفية قد امتزجتا بشعارات الكفاح السياسي في **روح شوفينية مميزة**.

ولما كان "الحقد المقدس" والاعتزاز "بالروحية الخالصة"، هما الشرط الضروري للكفاح الناجح؛ فإن العدو الأخطر يصبح أولئك المروجون للثقافة الغربية؛ حيث إنهم يهددون "بتشويه" الذات الشرقية إياها. فينبري سيد قطب

=

التي داوم فيها سيد قطب على النشر بالأهرام. ولم أجد أي إشارة إليه في كافة المعارك الأدبية التي أثيرت ضد سيد قطب، وفوق ذلك أرجح عدم وجوده أصلاً؛ نظرا لعدم اتفاق مثل هذه الفكرة مع اتجاه سيد قطب الأخلاقي في كتاباته في تلك الفترة، والتي أشرت إلى بعضها في هذه الحاشية.

وأقرب ما وجدت في كتابات سيد قطب إلى مثل هذه الفكرة؛ إشادة من جانب سيد قطب بأبيات العقاد في قصيدة "خليج ستانلي"، التي تتناول الجمال العاري على الشواطئ؛ الرسالة، ٣٠ مايو ١٩٣٨، سيد قطب، "بين العقاد والرافعي- ٥"، س ٦، ع ٢٥٦.

مهاجما توفيق الحكيم لتشيعه لفرنسا [1]، وحسين فوزي لإشادته بالحضارة في فرنسا وإنجلترا[2]، صابا اللعنة على الحضارة الغربية عموما، وفرنسا بصفة خاصة، أما إذا اقترن هذا الإعجاب بالغرب بالهجوم على تخلف الشرق، فإن صاحب هذه المقولة يصبح في نظره بغير شك عميلاً للاستعمار[3]. ومن فوائد هذا المنظور أيضا أنه يفسح مكانًا

---

[1] الرسالة، ١٨ يونية ١٩٤٥، سيد قطب، "هذه هي فرنسا"، س ٣٣، ع ٦٢٤؛ الرسالة، ٦ مايو ١٩٤٦، سيد قطب، "بعد الجلاء عن سورية: سحر الجلاء (مهداه إلى الأستاذ توفيق الحكيم)"، س ١٤، ع ٦٧.

[2] الرسالة، ٣ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، "لغة العبيد"، س ١٥، ع ٩٠٧.

[3] الرسالة، ١٦ ديسمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "على هامش النقد: غفلة النقد في مصر"، س ١٤، ع ٧٠٢: السوادي، ١١ نوفمبر ١٩٤٧، سيد قطب، "هذي هي الأغلال"، س ١، ع ٧، ويهاجم في المقالين الكاتب السعودي عبد ا القصيمي، وكتابه "هذى هي الأغلال"، الذي نال مديح عدد من المثقفين الليبراليين، وعلى رأسهم العقاد ذاته، الموصوم بالغفلة في المقال الأول.

للهجوم على الأرستقراطية المحلية، ووصمها بالانحلال والعمالة – بدورها - للاستعمار[1]

والحال أن العداء للاستعمار من منظور عقلاني وإنساني لا يستلزم كل هذه الأسلحة المزيفة، بل لعله يتطلب في المقام الأول نظرة أكثر انفساحا، من إعادة اقتباس أفكار المعسكر الاستعماري. وقضية الهوية لا تطالب بأكثر من حق التعبير والتفاعل الحر. ولكن هذا ليس منهاج سيد قطب.

وحين يتحدد نوع البعث المطلوب للأمة بأنه بعث إسلامي، يصل طموح سيد قطب في إعادة تشكيل وجدان وفكر الإنتليجنسيا إلى ذروته، فيضع برنامجا كاملاً لتطهير التعليم والثقافة من كل ما هو غربي، عدا العلوم البحتة[2]، بل ويسعى لتوظيف الأدب في هذا السياق، فيكتب من الولايات المتحدة لتوفيق الحكيم، يدعوه إلى استلهام التراث الفرعوني

---

[1] الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "من لغو الصيف: هؤلاء الأرستقراط..!!"، س ١٧، ع ٦٨٧.

[2] راجع: الفصل الثاني، ص ١٢٦.

والإسلامي في أدبه، مؤكدا أنه لن يكون لنا أدب خالد إلا "يوم نؤمن بأنفسنا.. يوم نستلهم طبيعتنا الأصيلة"[(١)].

والواقع أن سيد قطب في بحثه الحائر عن راية يضمنها جميع أفكاره الرومانتيكية حول هوية الشرق، وروح التقاليد المحافظة، ورفض الاستعمار على أساس مبدأ الهوية، وسعيه لمشروع شامل للنهضة، وتقديسه لقوة المشاعر وسيلة وغاية لكل الأهداف؛ في خلال ذلك البحث توصل سيد قطب منذ بداية عام ١٩٤٧ إلى قناعة مفادها ضرورة بعث **الروح الإسلامية** مرة أخرى، بعد أن خفتت شعلة النهضة التي أشعلها جمال الدين الأفغاني، والتي كانت في نظره مبعث كل تقدم شهدته مصر منذ ذلك الحين، في ذات الوقت الذي اعتبر فيه هذه النهضة "الأفغانية" إحدى اندفاعات روح الإسلام الحقة، التي توهجت للمرة الأولى منذ أربعة عشر قرنًا، ذلك التوهج الذي أصبح في نظره "أعلى مد بلغته البشرية في

---

[1] الرسالة، ٩ و١٦ مايو ١٩٤٦، سيد قطب، "إلى الأستاذ توفيق الحكيم"، س ١٧، ع ٨٢٧ و ٨٢٨.

تاريخها كله"[١]. وهكذا يدخل الإسلام كشعار وعي سيد قطب ليتلبس بكل ما سبق له التوصل إليه، فيصبح مصدر النهضة المقبلة، وأساس الثقافة السائدة المرتقبة، محملاً في ذات الوقت بكل سخط سيد قطب على النظام، وبكل اشتياقاته الروحية الصوفية، وبنزعته المحافظة. وبحلول عام ١٩٤٨، كان سيد قطب قد توصل إلى صبغ أفكاره عن العدالة الاجتماعية بالصبغة الإسلامية – بإعادة اشتقاقها من النصوص وقواعد الفقه – تحت تأثير كتابات محمد الغزالي المبكرة[٢]. ليضاف إلى رصيد الإسلام عند سيد قطب مشروع للإصلاح الاجتماعي معادٍ للنظام القائم، ويرمي – على المدى البعيد - إلى تأسيس سلطة سياسية ذات توجه إسلامي تنفذ هذا البرنامج[٣].

---

[1] الرسالة، ٦ يناير ١٩٤٧، سيد قطب، "قيادتنا الروحية"، س ١٥، ع ٧٠٥.

[2] راجع: الفصل الثاني، ص ص ١١٤ - ٥.

[3] راجع: الفصل الثاني، ص ص ١١٧ - ٨.

وبدءا من عام ١٩٤٨، يكرس سيد قطب جهوده للدعاية السياسية لأفكاره الإسلامية المناهضة للنظام[١]، وللتنظير لبناء هذا المجتمع المقبل، في كتبه المتتالية، بدءا من "العدالة الاجتماعية في الإسلام"[٢].

وبحلول عام ١٩٥١، تتحدد الهوية أو الجامعة السياسية لهذا المشروع الإصلاحي الأيديولوجي الاجتماعي، بالإسلام أيضا، حين يبلور سيد قطب شعار "الكتلة الإسلامية" التي يفترض أن تضم في المستقبل كافة الشعوب الإسلامية، بعد أن ظلت قضية الجامعة السياسية متأرجحة عنده بين المصرية والعربية والإسلامية[٣].

---

[1] راجع: الفصل الثاني، ص ص ١٣٠ - ١.

[2] راجع: الفصل الثاني، ص ص ١٢٢ - ٤. وقد صدر الكتاب في أوائل عام ١٩٤٩.

[3] في أبريل ١٩٤٧، رأس سيد قطب تحرير مجلة "العالم العربي"، التي كان هدفها "تعريف العالم العربي بنفسه" وماضيه وحاضره ومستقبله، الذي سيصنعه بأن "يتعصب لنفسه ليخلّص نفسه" (عدد ١٠ أبريل ١٩٤٧، المحرر: سيد قطب، "أهدافنا وبرامجنا"، س ١، ع ١)، وتعرضت للعديد من القضايا العربية في مواجهة =

وهكذا تتجمع خطوط تطور سيد قطب على اختلافها في بؤرة واحدة؛ المشروع الإصلاحي الإسلامي.. ويصبح بإمكانه أن يتخلص – كما مر بنا من قبل - من زوائد في تفكيره أصبحت لا تلائم هذا الانسجام الكامل، مثل نظريته القديمة حول طبيعة العمل الفني والنقد الأدبي. لقد وصل سيد قطب شخصيا أيضا إلى سلامه الداخلي، وتخلص من شك العقل الذي كان يعذبه، وهكذا نجده يقف عام ١٩٥٢، ليعلن على الملأ أنه "ظل ملحدا لمدة أحد عشر عاما"[١]، ويؤكد

=

الاستعمار، ومع ذلك، فقد بزغت نزعة مصرية واضحة داخل هذا الإطار، إلى حد الدعوة إلى استخدام نفوذ مصر العربي في تهديد الاستعمار، وإجباره على منح مصر الاستقلال في مجلس الأمن: (عدد ١٠ يونية ١٩٤٧، المحرر: سيد قطب، "نحن أقوياء"، س ١، ع ٣)؛ وهو ما ينطوي على استخدام نفعي صريح، يفتح الباب للمساومة على المصالح العربية لحل القضية المصرية.

والمجلة كان يصدرها يوسف شحاته، وهو رجل مسيحي: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١١٧.

[1] الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، "سيد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، س ٩٤.

لأبي الحسن الندوي عام ١٩٥١ أنه "مر بمرحلة الارتياب في الحقائق الدينية إلى أقصى حدوده"[1]. ويبدو لي أن العبارة الثانية أكثر دقة.. وأن مسألة الإلحاد هذه كانت ارتيابا عميقًا، وليست نفيا نهائيا لفكرة وجود ا ؛ الأمر الذي تؤكده شهادة معاصرة أخرى[2]. وهو ما يتفق أيضا مع الحيرة التي عبر عنها في شعره إزاء مغزى الحياة، وهي حيرة لا تتفق في روحها مع إلحاد مطلق، ولكنها بطبيعتها تتجاوز المسار والإجابات الجاهزة، التي تقدمها العقيدة الدينية بخصوص هذه الأمور.

ومن الصعوبة بمكان تحديد الوقت الذي توصل فيه سيد قطب إلى الإيمان القلبي بالإسلام. وهو بالقطع ليس زمن "التصوير الفني"، سواء عام ١٩٣٩ أو ١٩٤٥، ولكنه على الأرجح يقع في لحظة ما من عام ١٩٥١. فقبل ذلك التاريخ، كان اتجاه سيد قطب نحو القرآن "نفعيا"، إن جاز التعبير، فاتجاهه عام ١٩٤٧ إلى تبني الثقافة الإسلامية، كان اتجاها

---

[1] أبو الحسن علي الحسني الندوى، المصدر السابق، ص ١٨٥.

[2] عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص ٥٩.

قوميا في أساسه[١]، واتجاهه إلى دمج العدالة الاجتماعية بالإسلام كان منطلقًا من رؤيته للدين كأمر ضروري "لقيادة القطعان البشرية"، وقمع "الوحش" داخل الإنسان. فضلاً عن أن الإسلام كان في نظره نظاما صالحا "لحياة بشرية راقية"[٢]. أما في أثناء رحلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فيندمج هذا كله بنزعته الصوفية، ويسمع بنفسه الموسيقى العلوية الشاملة، التوافق الهارموني العام للكون، ويستدعي "لحظة الإشراق في نفس بوذا"، شاعرا بالرهبة من محاولة استدعائها في "روح محمد وهو في غار حراء".. كانت لحظة شعر بها تغني "عن كل موسيقى البشر وكل

---

[1] وعلى سبيل المثال، يناشد سيد قطب توفيق الحكيم استيحاء التراث الفرعوني والإسلامي على حد سواء في أدبه، على نحو ما أشرت. وبصفة عامة كانت قضية الجامعة السياسية المطلوبة غير مستقرة، رغم الاستقرار على المحتوى الإسلامي للنهضة المطلوبة، مع نكهة قومية مصرية قوية.

[2] عباس خضر، المصدر السابق، ص ٥٩. ومع ذلك فهذا المنحى النفعي في تبني الإسلام لن يختفي تماما أبدا.. راجع ص ٤٩ من هذا الفصل.

فنون البشر"[١]. ويصبح هذا السلام الداخلي أساسا لكفاح خارجي لا يهدأ، يستند إلى يقين مطلق.

وعلى لسان سيد قطب، فقد "ولد عام ١٩٥١"[٢]، وقد قيل في تفسير ذلك أنه عام انضمامه إلى الإخوان، وهو غير صحيح. ويبدو لي أن هذه العبارة إنما تشير إلى إيمانه القلبي بالإسلام والقرآن، بعد رحلة طويلة تبنى فيها الإسلام بشكل نفعي باعتباره مذهبا أدبيا أولاً، ثم كعقيدة صالحة لبلورة الروح القومية وقيادة كفاح اجتماعي وسياسي ضد الاستعمار والأرستقراطية المحلية. هنا لم يعد ثمة تشابه بين روح محمد وروح بوذا أيا كان، وإنما إيمان مطلق، أصولية، تخل عن كل تفكير شخصي، والبحث عن الحقيقة المطلقة والنهائية بين دفتي القرآن، وإطاعتها أيا كانت.

وهكذا كان إدماج كافة هذه المكونات - السياسية، والاجتماعية، والجمالية، والفلسفية - ضروريا لتحول سيد

---

[1] الكتاب، أبريل ١٩٥٠، سيد قطب، "رؤيا على الأفق، موسيقى الوجود"، س ٥، ج ٤، مج ٩. وهو مقال أرسله من سان فرانسيسكو.

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٣٨.

قطب القلبي إلى الأصولية الإسلامية، مدركًا وفقًا للروح الرومانتيكية الأدبية والصوفية والقومية؛ وهو ما أشار إليه هو ذاته، حين عزا "عودته إلى الإسلام" إلى الإعجاز الذي طالعه في كل مجال درسه من خلال القرآن[1].

***

انتهى إذن زمن التعثر والتردد، الذي وسم خطوات سيد قطب في مجال الشعر والنقد.. انتهى ذلك الشاعر الذي يصدر ديوانًا وحيدا، ويعلن عن أربعة دواوين لا تصدر[2]،

---

[1] س. ق، ظلال، ط ١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت، ج ١١، ص ٨٢، هـ ١. وهذه الدراسات قد ظهرت تباعا على الترتيب الآتي: "التصوير الفني في القرآن" بالنسبة "للإعجاز" الأدبي، و"العدالة الاجتماعية في الإسلام" بالنسبة "للإعجاز" الاجتماعي – إن جازالتعبير - والكتاب الذي كان يعده ولم يأخذ صورته النهائية إلا عام ١٩٦٢ "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته".. بالنسبة "للإعجاز" الفلسفي.

[2] هي: "أصداء الزمن"، "الكأس المسمومة"، "قافلة الرقيق"، "حلم الفجر"، وأشير إليها في أوقات مختلفة: صحيفة دار العلوم، أكتوبر ١٩٣٧، سيد قطب، "خطا الزمن الوثاب" (قصيدة)، س ٤، ع ٢؛ س. ق، كتب وشخصيات، ظهر الغلاف (نشر سنة =

والناقد الذي يتوقف عن إصدار كتب في النقد الأدبي بين عامي ١٩٢٣ و١٩٤٤، وحتى حين تتفتح شهية سيد قطب لكتابة الكتب بعد نجاح كتابه: "التصوير الفني في القرآن"، ويعلن عن اعتزامه إصدار ثمانية عشر كتابا في مجال النقد الأدبي (بما في ذلك القرآن) والشعر والقصص[1]، لا يصدر

=

١٩٤٦)؛= =س.ق، ظلال، ط ١، ج ٥، الصفحة الأخيرة (حوالي سنة ١٩٥٣). ويدعي الباحث عبد الباقي محمد حسين أن ديوان "أصداء الزمن" الذي أعلن عن قرب صدوره عام ١٩٣٧ قد ظهر بالفعل، وإن كان لم يعثر عليه. وبالرجوع إلى المصدرين الأخيرين المشار إليهما، لا نجده ضمن أعماله المنشورة: س. ق، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٣ - ٤ (مقدمة الجامع).

[1] س.ق، كتب وشخصيات، ظهر الغلاف. وهذه أسماء كتب أعلن عن وجودها تحت الطبع أو قيد الإعداد، ولم تنشر، (بخلاف دواوين شعره):

القصة بين التوراة والقرآن، النماذج الإنسانية في القرآن، المنطق الوجداني في القرآن، الأساليب الفنية في القرآن، المذاهب الفنية المعاصرة، الصور والظلال في الشعر العربي، القصة في الأدب العربي، شعراء الشباب، القصة الحديثة، القطط الضالة (مجموعة قصص)، من أعماق الوادي (مجموعة قصص)، عرابي المفترى =

منها سوى "أشواك"، و"مشاهد القيامة في القرآن". ومع ذلك، فبين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٨، ينشر سيد قطب ثمانية كتب

=

عليه، الشريف الرضي.. إلى جانب إعلانه عن نية إصدار كتاب عن= =الشاعر الغنائي "محمود أبو الوفا". وربما كان هذا الإعلان مجرد مجاملة لصديق.

وليست المسألة هي عدم إصدار كتبه في تلك المرحلة؛ وإنما اتجاهه إلى الإعلان عنها مسبقًا، ثم التخلي عن إنجازها.. مما يدل على تقلب داخلي حاد.

ويقل العدد كثيرا، وتصبح أسباب عدم النشر واضحة بعد مرحلة تحوله الإسلامي. فالكتب التي لم تنشر؛ هي: نحو مجتمع إسلامي (نشر منه بضع مقالات في مجلة "المسلمون" ١٩٥١-١٩٥٢)، أمريكا التي رأيت (نشر منه بضع مقالات في "الرسالة" عام ١٩٥١)، مع الخالدين (؟)، ثم ستة كتب لم تتح له الفرصة لنشرها بسبب إعدامه: أوليات هذا الدين، في موكب الإيمان، هذا القرآن، في ظلال السيرة، تصويبات في الفكر الإسلامي المعاصر، المجموعة الثانية من "معالم في الطريق": س.ق، ظلال، ط ٥، ج ١٣، ص ١٨٣.

أدبية مختلفة الموضوعات[1]، يختتمها بكتابه في منهج النقد الأدبي الذي لم يسبق الإعلان عنه: "النقد الأدبي: أصوله ومناهجه"، كما لو كان يستكمل تاريخًا آن له أن ينتهي، وتطوى صفحته إلى الأبد.

وهكذا قدر لسيد قطب ألاّ ينجح في اقتحام ميدان الأدب اقتحاما قويا، إلا في الوقت الذي كان يمر فيه بتحولات داخلية عميقة، جعلت مجال الأدب بمجمله يتحول إلى نقطة فرعية في جدول أعماله واسع الأبعاد، فيتخلى عن مجده ببساطة.. ويهاجر إلى ساحة الإسلام السياسي، ويتخلى حتى عن طموحه لاستكمال دراسة الجوانب الأدبية في القرآن:

أنت ترنو إلى المحال   عاشقًا بعـده السحيق
فإذا شارف المنـال   خلته من لقي الطريق[2]

---

[1] س.ق، العدالة، ط ٣، دار الإخوان المسلمين للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٧٦ (وتحوي قائمة الكتب التي أصدرها حتى تاريخه).

[2] قصيدة "عاشق المحال"، المنشورة عام ١٩٤٢: س. ق، ديوان سيد قطب، ص ص ٤٦ - ٧.

هكذا وصف سيد قطب نفسه.. وهكذا كان.

***

نأتي إلى هذا الحدث الاستثنائي في حياة سيد قطب: بعثته إلى الولايات المتحدة الأمريكية بين ٣ نوفمبر ١٩٤٨ و٢٣ أغسطس ١٩٥٠، للتخصص في "التربية وأصول وضع المناهج"[١]. وقد أثار هذا الحدث كلاما كثيرا؛ لأنه أتى بعد ارتفاع نجم سيد قطب، كواحد من أكثر الأقلام حدة في الهجوم على الاستعمار والولايات المتحدة والنظام الحزبي القائم والفساد العام، ومزج ذلك كله بالإسلام، وبلهجة حادة وصلت خطورتها في مجلة "الفكر الجديد" إلى المطالبة باقتطاعات جوهرية من أرباح وأملاك الطبقة السائدة من كبار الملاك ورجال الأعمال[٢].

ومع أن الأوراق الرسمية للبعثة غير موجودة في ملف سيد قطب، فإن الإشارات الموجودة في أوراق أخرى كفيلة

---

[1] وزارة التربية والتعليم، ملف سيد قطب، أمر نقل رقم ٢١٠ بتاريخ ١٨ ديسمبر ١٩٤٨.

[2] راجع: الفصل الثاني، ص ص ٨٤ - ٥.

باستجلاء بعض الجوانب التي يولع فيها كثيرا. لقد أخذ على البعثة أنها جاءت فجأة وشخصية، فلم يعلن عنها ليتقدم لها من يرى نفسه كفئًا، وأن المبتعث جاوز السن التي تشترط إدارة البعثات توافرها بكثير[١]. ومع ذلك فلا بد أن نلاحظ هنا أن هذه البعثة كانت بعثة تدريبية وليست بعثة دراسية للحصول على الماجستير أو الدكتوراة. والأغرب من ذلك أن قيل إن البعثة كانت مفتوحة، غير مقيدة بزمن أو برنامج[٢]. وكيف يتأتى ذلك؟؟ وكيف يمكن إدراج اعتماد البعثة رسميا دون هذا التحديد؟ خصوصا أن الأوراق تؤكد أن سيد قطب قد تعهد رسميا بالعمل سبع سنوات بالوزارة بعد عودته من البعثة[٣]، فمن باب أولى أن يكون لمدة البعثة حد أقصى على الأقل. أما بالنسبة للبرنامج؛ فمن الواضح أن الجانب

---

[1] الهلال: أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، "سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل"، ص ٩٤.

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ط ٣، دار المنارة بجدة، ودار الوفاء بالمنصورة ١٩٨٧، ص ١٩.

[3] وزارة التربية والتعليم، ملف سيد قطب، خطاب الإدارة العامة للبعثات للمراقب العام للمستخدمين، في ٤ أبريل ١٩٥٤.

الأمريكي كانت له خطة تدريبية واضحة في هذا الصدد. ففي البداية، أُخذ سيد قطب إلى "المركز الدولي لتعليم اللغات" بنيويورك، ليتقن اللغة الإنجليزية[١]، ويصبح بإمكانه الاستفادة من البعثة، ثم تنقل بين معاهد المعلمين في كل من واشنطن ودنفر وجريلي[٢]، ثم انتقل إلى زيارة مدارس وإدارات التعليم في ولايات مختلفة[٣]. ولا أدل على فعالية ذلك البرنامج من أن سيد قطب – الذي اتخذ موقفًا سلبيا رافضا على طول الخط من كافة مظاهر الحياة الأمريكية – اضطر للاعتراف في خطاب شخصي بأنه قد وجد "أشياء كثيرة يمكن الانتفاع بها"، رغم تحفظه في قوله: "إنها ليست كلها جديدة علينا"[٤]. ومن الواضح أن سيد قطب قد أتم المهمة الرسمية المطلوبة منه في بعثته، فقد عاد ليتحل موقعه كمراقب مساعد في مكتب الوزير، ولم يحول للتحقيق

---

[1] الهلال، أكتوبر ١٨٩٦، الطاهر أحمد مكي، (مقال سبق ذكره): رسالة سيد قطب إلى زميله محمد جبر في ١٢ فبراير ١٩٤٩.

[2] نفس المصدر؛ علي شلش، المرجع السابق، ص ١٣٨.

[3] نفس المصدر: رسالة إلى محمد جبر في ٢٢ يناير ١٩٥٠.

[4] نفس المصدر.

أو يتخذ قبله أي إجراء، أو يوجه له أي اتهام بعدم استكمال مهمته الرسمية؛ التي تظل في نهاية الأمر مهمة رسمية أيا كانت الدوافع من ورائها[1].

ومع ذلك، فلا شك أنه قد وجدت شبكة من الدوافع أدت إلى اختيار سيد قطب بالذات للقيام بهذه البعثة. وقد أشار سيد قطب ذاته إلى أن إسماعيل القباني (المستشار الفني للوزارة آنذاك، والوزير في حكومة محمد نجيب الأولى فيما بعد) قد دبر له هذه البعثة: "حماية لي من الاندفاع الذي كنت سائرا فيه"، مشيرا بذلك إلى مجلة "الفكر الجديد"، التي جلبت عليه "تهمة الحض على كراهية السلطات، والدعوة إلى المبادئ الهدامة"، وجعلت جهات ما تطالب وزارة المعارف بإنزال العقاب به[2]. ويتفق ذلك أيضا مع ما ذكره شفيق غربال

---

[1] والواقع إن سيد قطب يرسل إلى صديقه محمد جبر، يبلغه بقرب عودته، قبل العودة بسبعة أشهر، نفس المصدر.

[2] روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "وزارة المعارف وفكرة الثورة"، ع ١٢٧١. وتاريخ نشر المقال يلي تقديم استقالته احتجاجا على سياسة إسماعيل القباني بيومين، والغريب أن أحدا من الباحثين الذين اطلعت على كتاباتهم لم يشر أي إشارة إلى هذا =

(المؤرخ) أمام طلبته عام ١٩٥٢، عن دور له بالاشتراك مع إسماعيل القباني في توفير هذه البعثة له؛ "ليتصل بالحضارة الغربية، وتقع عيناه على ما في العالم الجديد، فيعمق فكره وتتسع نظرته"[(١)]؛ أي ليتخلى عن عدائه للغرب والولايات المتحدة خصوصا. وفضلاً عن ذلك يشير محمد قطب إلى دور للنقراشي (رئيس الوزراء آنذاك) في إيجاد هذه البعثة؛ نظرا لصلة قديمة بينه وبين سيد قطب، ترجع إلى عهد عضويتهما في حزب الوفد[(٢)].

ومن الطبيعي أن تكون الدوائر الحاكمة قد استشعرت الخطر من هذا المزج الذي قام به سيد قطب في مجلة "الفكر الجديد" بين الإسلام، ونزعة راديكالية معادية للنظام

=

المقال، بما ذلك الكتاب الذي خصص بكامله لرحلة سيد قطب إلى الولايات المتحدة: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق.

[1] الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، مقال سبق ذكره.

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، ص ١٢٥؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ص ص ١٦ - ٧.

الاجتماعي، تشبه "المبادئ الهدامة" (أي الاشتراكية) ولو بعض الشبه. غير أنه إذا كانت لم توجد وسيلة قانونية فعالة لتوقيع عقاب صارم على سيد قطب – كما يرى البعض[١]- أو حتى إذا رغبت الأطراف المتضررة عن تحويل سيد قطب إلى بطل أو شهيد؛ فمن الواضح أن الضغوط قد نجحت عمليا في منعه من الكتابة بالصحف جميعا؛ حيث لم ينشر له أي مقال بين أبريل ونوفمبر (تاريخ سفره) ١٩٤٨، كما توقفت مجلة "الفكر الجديد" بسبب إفلاسها بمنع الإعلانات عنها[٢].. فتتبقى مسحة من الغموض تحيط بهذا الجانب.

يتبقى الدور الأمريكي، وهو دور لم تتوفر لي وثائق بصدد، ومما يرجح وجود هذا الدور؛ اهتمام الولايات المتحدة بالمنطقة كلها في ذلك الوقت، وأن سيد قطب كان مناسبا من بعض النواحي لمحاولة اجتذابه؛ فهو إصلاحي ومعادٍ للشيوعية، في ذات الوقت الذي كانت فيه الولايات المتحدة

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ص ص ١٦-٧.

[2] حول ظروف توقف المجلة، راجع: الفصل الثالث، ص ١٧٤.

تتبنى بصدد مناطق نفوذها القائمة والمتوقعة برامج إصلاح اجتماعي، تتضمن الإصلاح الزراعي الجذري الذي مارسته بالفعل في كل من كوريا واليابان. وهو مستقل عن جميع أطراف اللعبة السياسية، بما في ذلك الإخوان المسلمون، الذين كان سيد قطب يحتقرهم، ولا يعلق عليهم أملاً[١]، إلى حد الرفض الصريح لنشر مقال تقريظي لحسن البنا لاتجاه مجلة "الفكر الجديد"[٢]. ويعزز من فرض وجود هذا الدور الأمريكي؛ ما ذكره سيد قطب شفويا لعدد من رفاقه في السجن، وفي تنظيم الإخوان المسلمين الذي رأسه عام ٦٤ - ١٩٦٥، عن محاولات لتجنيده وتجنيد قلمه في

---

[1] أوضح دليل على ذلك، ما كتبه سيد قطب عام ١٩٤٧: "هنالك جماعات تدعو دعوات إسلامية، ولكنها جماعات هزيلة الروح، ناضبة، خامدة، أضعف من أن تنفخ في هذا الجيل الهابط المنحل": الرسالة،٦ يناير ١٩٤٧، سيد قطب، "قيادتنا الروحية"، س ١٥، ع ٧٠٥.

[2] حول تطور علاقته بالإخوان، راجع: الفصل الثالث، ص ص ١٧٥ - ٨٠.

الولايات المتحدة[١]. ولعل من دلالات هذا الاهتمام أيضا، حرص ما يسمى "المجلس الأمريكي للمجتمعات المتعلمة" American (Council of Learned Societies، من خلال لجنته المنبثقة لدراسات الشرق الأوسط، على ترجمة كتاب سيد قطب "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، إلى الإنجليزية؛ وهو يحمل مضامين مقاربة كثيرا لما جاء في مجلة "الفكر الجديد"، بل كان هذا الكتاب هو الأول في برنامج الترجمة عن مفكري الشرق الأدنى، والذي يهدف إلى "توفير المعرفة بالحياة والفكر المحليين" في المنطقة[٢].

وإذا كان هذا الدور الأمريكي – وهو فرض قوي على نحو ما رأينا - يمكن أن يفسر لنا تحول سخط الدوائر المحلية الحاكمة على سيد قطب، في اتجاه توفير هذه البعثة له، عن طريق شخصيات واسعة العلاقات؛ مثل المؤرخ

---

[1] مثلاً: المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة السادسة؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ص ص ٢٧ - ٨.

[2] Qutb, S., Social Justice in Islam, trans. By B. Hardie, Washington D.C., 1953, P. iii

شفيق غربال، فإن هذا جميعه لا يفسر لنا سبب قبول سيد قطب للبعثة. والأرجح أن اليأس من كل شيء، بعد سقوط مجلته صريعة التضييق، وإغلاق أبواب النشر في وجهه؛ سبب أساسي. أما أن يكون هو ذاته قابلاً للمنطق الكامن خلف هذه البعثة، فأمر أستبعده.. وأرجح أنه قد قبل البعثة بروح عدائية مسبقًا للولايات المتحدة الأمريكية، بسبب ما مورس عليه من ضغوط، فهذا يفسر لنا تلك النبرة العدائية الساخرة التي قابل بها كل ما هو أمريكي؛ من الحرية الجنسية[١] إلى الكنيسة[٢]، ومن الملابس، إلى الطعام إلى الوجوه[٣]، إلى حد القول بأنه لم يلمح إلا نادرا "وجها إنسانيا.. أو نظرة إنسانية"[٤]، أو روحا إنسانيا، وأنه لم يجد

---

[1] س.ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ط ١٠، دار الشروق ١٩٨٩، ص ص ٧٧ - ٨.

[2] نفس المصدر، ص ص ٨٠ - ١.

[3] الرسالة، ٥ نوفمبر - ٣ ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، "أمريكا التي رأيت"، أعداد ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٦١.

[4] الكتاب، ديسمبر ١٩٤٩، سيد قطب، "حمائم في نيويورك"، س ٤، ج ١٠، مج ٨. ولا بد أن نلاحظ هنا أن هذا النوع من النقد في =

من يبادله الحديث "في شئون الإنسان والفكر والروح"[١]، وكأنما خلت تلك البلاد على اتساعها من مثقفين. بل إن سيد قطب قد رحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية، تاركًا خلفه مخطوط كتابه "العدالة"، دون أن ينسى أن يشير فيه إلى خطورة التلقي عن الحضارة الغربية في علوم التربية، أسوة بغيرها من العلوم الإنسانية، بل أفرد لها إشارة خاصة[٢].

لقد سافر سيد قطب، وظل بصره معلقًا بمصر وأحداثها وجوها، يتساءل عن مصير جماعة دار العلوم، ويتحسر على الذكاء المصري الخارق المهدر، الذي يفوق الذكاء

=

منظور سيد قطب يعبر عن درجة عالية من العداء، تفوق نقد النظام الاجتماعي أو الاقتصادي مثلاً. ومع ذلك فمن المؤكد أن سيد قطب قد لاحظ التفرقة العنصرية ورفضها، كما أكد على عدم أهمية ازدهار الإنتاج في الولايات المتحدة في حد ذاته.

[1] الرسالة، ٩ مايو ١٩٤٩، سيد قطب، "إلى الأستاذ توفيق الحكيم-١"، س ١٧، ع ٨٢٧.

[2] س.ق، العدالة، ط ١، ص ص ٢٣٩-٤٠. ويضرب المثل خصوصا ببرامج التعليم الأمريكية.

الأمريكي[1]، ويكتب قصيدتين من أرق قصائده في الحنين إلى مصر ونيلها[2]. وبدلاً من أن يتشرب الحضارة الأمريكية، يحاول الدعوة لقضية مصر في الصحف الأمريكية، ويتعلم الدرس الذي عاشت عليه السياسة الخارجية المصرية لمدة عقدين من الزمان: إن الذي يحرك السياسة الأمريكية هو تخويفها من الخطر الشيوعي؛ إذ إنه لم يفلح في نشر شيء في صحافة الولايات المتحدة الأمريكية عن القضية المصرية إلا حين قال لمندوب إحدى الصحف: "إن بلادنا في طريقها إلى الشيوعية بسبب أحوالها الاجتماعية التي يؤيدها الاحتلال الإنجليزي"[3].

---

[1] الرسالة، ٣ يوليو ١٩٥٠، سيد قطب، "إلى عباس خضر، بين صديقي وبيني، أو بين مصر وأمريكا"، س ١٨، ع ٧٧٨.

[2] س.ق، ديوان سيد قطب، قصيدتا "هتاف روح"، و"دعاء الغريب"، (كتبهما في سان فرانسيسكو)، ص ص ٩٩ - ١٠١.

[3] اللواء الجديد، ١٩ يونيه ١٩٥١، سيد قطب، "لحساب من هذا؟"، ع ١٠؛ حيث يستشهد بهذه الواقعة ليستنتج منها أن هذه "هي اللغة الوحيدة التي يفهمها الأمريكان"، ومن ثم: "فمجرم مجرم من يجردنا من هذا السلاح الفعال الذي نملكه اليوم في كفاحنا القومي".

يعود سيد قطب إلى مصر في أغسطس ١٩٥٠، ويفي، بعد شهور، بالعهد الذي قطعه على نفسه بأن يخصص حياته لبرنامج اجتماعي كامل يغير الواقع، فيشارك بالقلم في الكفاح الوطني المشتعل والذي أدى إلى عودة حكومة الوفد في بداية عام ١٩٥٠، ويتبنى خطًا متشددا ضد النظام، بما فيه حزب الوفد، مطالبا بالكفاح المسلح، وتفتح أمامه صفحات مجلات الأحزاب غير البرلمانية؛ مثل "اللواء الجديد" و"الدعوة"، و"الاشتراكية"[١].

ويصبح سيد قطب من جراء حدة كتاباته زبونًا مستديما لدى نيابة الصحافة، متهما بالعيب في الذات الملكية، وإهانة مجلس الوزراء، أو تحريض الفقراء على الأغنياء[٢]، والحض على كراهية كبار الملاك (بخصوص انتفاضة فلاحي بهوت)[٣]، وصودر بسببه عدد من أعداد "الدعوة"،

---

[1] راجع: الفصل الثالث، ص ١٤٨ - ٩.

[2] أخبار عن التحقيق في: اللواء الجديد، ٢٤ يوليو ١٩٥١، ع ١٥.

[3] اللواء الجديد، ع ١٤، في ١٧ يوليو ١٩٥١: "التحقيق مع اللواء الجديد"؛ ع ٤٣، في ٥ فبراير ١٩٥٢: "جرائم الصحافة".

ولم يفرج عنه إلا بعد حذف مقاله[1]. وخطب في المنتديات والجمعيات، والتف حوله عدد من شبان الإخوان وغيرهم، وسعى إلى ربط ذلك كله بالإسلام، من خلال كتاب تحريضي دعائي حاد اللهجة؛ هو "معركة الإسلام والرأسمالية"[٢]، هاجم فيه النظام القائم باعتباره رأسماليا وإقطاعيا، من وجهة نظره التي تدعو إلى الإصلاح الاجتماعي الإسلامي.

وهكذا.. وللمرة الأولى.. أصبح سيد قطب كيانًا مستقلاً بذاته، له رسالة وأنصار ومعجبين، وله معاركه الخاصة وتضحياته فيها.. وأصبح شاعرا بقوته الذاتية، قادرا على أن

---

1) الدعوة، ع ٥٠ في ٢٩ يناير ١٩٥٢.

2) وقد وجدت في ملف سيد قطب في وزارة التربية والتعليم قرارا لوزير المعارف في ٢٥ مايو ١٩٥٢، ينقله إلى منطقة بورسعيد مراقبا مساعدا. ولم يشر أي مرجع إلى حدوث ذلك الانتقال، وربما كان لم ينفذ لسبب أو لآخر.

وبالمقابل، يشير الباحث عبد الباقي محمد حسين إلى أن سيد قطب قد عين بعد عودته من البعثة مراقبا مساعدا بإدارة البحوث الفنية والمشروعات، في ١٧ مايو ١٩٥٢، ولم أجد في ملفه ما يشير إلى هذه التنقلات: المرجع السابق، ص ٤٣.

يتحدث عن عيوبه صراحة؛ عن تعلقه بارتباطاته العائلية والاجتماعية ومستواه المعيشي، الذي يجعله غير مؤهل لإنشاء حركة إسلامية[١]، وعن "احتقاره لنفسه" في بعض اللحظات؛ لأن كل بضاعته في الكفاح هي الكلمات[٢].. وهي انتقادات ذاتية لا تصدر إلا عن امتلاء داخلي، وعن اندماج نفسي في الكفاح من أجل قضية حقيقية.

أخيرا اكتشف سيد قطب مواهبه الحقيقية.. موهبته كصائغ للأيديولوجية بحس سياسي نفاذ يتميز بالتمرد، وهي موهبة تختلف عن موهبة الشاعر الرومانسي، أو موهبة المفكر، أو موهبة المصلح الاجتماعي، وإنما هي موهبة تأخذ بطرف من كل هذه المواهب، وتصنع منها مزيجا متفجرا قادرا على إلهاب الحماس، دون أن ينحدر مع ذلك إلى مستوى مجرد الخطاب، فهو مزيج يقوم قبل كل شيء على

---

[1] حديث له مع عدد من معجبيه في منزله عام ١٩٥١، أشار إليه أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١٨٥.

[2] اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "والآن فإلى العمل"، ع ٢٢، وقد عاود سيد قطب نقد أسلوبه في الكفاح بعد حريق القاهرة أيضا.

حجج ومفاهيم لها مظهر مقنع، وعلى درجة من العمق، تسمح لها بأن تحمل شحنة نفسية عالية. وإذا جاز تشبيه كتاباته الإسلامية بشيء؛ فهي أشبه "بالمانيفستو الشيوعي"، وليس "برأس المال"[(١)].

من قبل.. كانت مواهب سيد قطب موزعة بين كتاباته الأدبية المغرقة في الذاتية، وكتاباته الاجتماعية المغرقة في مظهر الموضوعية، إلى درجة التعامل مع المجتمع كآلة ينبغي إصلاحها.. ثم توحدت هذه المواهب في مهمة قال سيد قطب عنها أنها "تستغرق أعمار أجيال".. فتحت أمامه مجالاً واسعا لا نهائيا، كمهمة لا نهائية، غايتها محاولة التوحد مع المطلق، ولم شتات نفسه جميعا في بؤرة واحدة.

---

[1] أولهما كتبه كارل ماركس وفريدريك أنجلز عام ١٨٤٨، لتحديد أطر الحركة السياسية للطبقة العاملة، وثانيهما كتبه ماركس في العقدين الأخيرين من حياته، وترك أغلبه مخطوطًا، ليكون بمثابة نقد علمي صارم للرأسمالية، وليس التشبيه غريبا كما يبدو للوهلة الأولى؛ إذ إن علاقة سيد قطب بالأفكار الماركسية علاقة عميقة، رغم أنها عدائية، وهي تحتاج إلى دراسة مستقلة.

صار بإمكان سيد قطب أن يتواضع بغير أن يشعر أنه مهضوم الحق، وها هو يتوقف، بين حين وآخر، في تفسيره للقرآن، ليسجل – يملؤه طرب هائل - عجزه أمام البيان القرآني: "إن إيقاع هذا القرآن المباشر في حسي، محال أن أترجمه في ألفاظي وتعابيري". ليس هذا فحسب، بل هو يهيب "بقراء هذه الظلال ألا تكون هي هدفهم من الكتاب؛ إنما يقرأونها ليدنوا من القرآن ذاته، ثم ليتناولوه بعد ذلك في حقيقته، ويطرحوا عنهم هذه الظلال"[١].

لم يعد سيد قطب بحاجة إلى هذا الإعلان المتواصل عن ذاته وقيمتها، الذي مارسه طويلاً، وأصبح راضيا، سعيدا بموهبته الحقيقية، موهبة الرجل الثاني الذي يضع الخطط والمشاريع الطموحة في خدمة من هو أعلى، وينتصر له، ويرضى أن يصبح جسرا في طريق نجاحه، دون أن يشعر بهذا الخوف الذي كان يداخله وهو يسير خلف العقاد. فبدلاً من العقاد؛ الإله الذي سقط، هناك ا ، المطلق، وكلامه

---

[1] س.ق، ظلال، ط ١، ج ١٣، ص ص ٣٩ -٤٠: أيضا: ج١٣، ص ٤٠، ص ٥١.

القرآن، لا تحط التبعية له ولا التواضع أمامه من شأن سيد قطب وكبريائه المتفجر الجريح دائما؛ فقد أصبح سيد قطب يحتل ضمن هذا الإطار الجديد موقعه المتميز، موقع المتحدث بلسان الحق.

وهنا.. يبدأ تاريخ الداعية الإسلامي سيد قطب، فيحاول أن يجمع من حول أفكاره جهود الوطنيين (الحزب الوطني الجديد)، والاشتراكيين (مصر الفتاة)، والإخوان. ومع هزيمة الحركة الجماهيرية في حادث حريق القاهرة؛ أصبح سيد قطب على استعداد لأن يصفق لرجال انقلاب يوليو، واضعا فيهم أمله، ومنتظرا منهم في ذات الوقت أن يولوه وزارة المعارف، لينفذ برنامجه الإصلاحي الإسلامي[١]. ولكن سرعان ما تبين له أنه ليس في عزمهم لا التحالف مع الإخوان، ولا إتاحة الفرصة له لتنفيذ برنامجه، ليكتشف سيد قطب أن "قوة الكلمة لا تكفي.."، ويقرر بعد تردد الانضمام إلى الإخوان المسلمين.. فيختار الطرف الأقرب لأفكاره، ويضحي بإمكانيات المساومة الشخصية مع النظام، ويخوض

---

[1] راجع: الفصل الثالث: ص ١٥٤ - ٥.

معهم إلى النهاية حرب المنشورات ضد حكم الضباط، ويتلقى جزاء ذلك حكما بالسجن خمسة عشر عاما، بالإضافة إلى نصيبه من التعذيب الجسدي في السجن الحربي[1].

كان الاختيار صعبا.. قبله بقليل، يتحدث سيد قطب عن نفسه، عن تردده في الاختيار، وعن استقراره على خياره الأخير بالوقوف في صف الإخوان، ويصوره كخيار استشهادي، ويصور نفسه كمشروع شهيد، كرجل تحيطه أخطار عظمى، "لا يستند إلى حزب أو هيئة"، "يقف في وجه التيار"، لا يمكنه الاعتماد على الشعب؛ لأن الشعب غير واعٍ، فالشعوب قد "تحطم من يريدون لها الخير وتصفق للمهرجين".. والثقة بالنفس أيضا "سند غير مضمون". ويختار سيد قطب طريقه: "عبثًا يبحث المكافحون عن سند في هذه

---

[1] راجع الفصل الثالث، ص ص ١٨٣ - ٦. وقد اعتقل سيد قطب ضمن حملة الاعتقالات الأولى ضد الإخوان في ١٣ يناير ١٩٥٤،= =وأفرج عنه في ٢٧ مارس ١٩٥٤: ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، محررة في ١٠ فبراير ١٩٦٦ (سري جدا).

الأرض.. إن هناك سندا واحدا لا يتزعزع.. إن هناك قوة واحدة لا تهون.. إنها العقيدة في ا "[١].

ومن الناحية الموضوعية، كان الاختيار صعبا أيضا؛ لأن الطرفين المتنازعين كان يجمع بينهما الكثير من النقاط المشتركة في الأهداف والوسائل على حد سواء، فكلاهما كان يرمي على المدى المباشر إلى حكم المجتمع بالقوة حكما منفردا، والتخلص من المعارضين، ومن الاستعمار المباشر، ويرمي إلى إصلاحات اجتماعية. ومن هنا فقد كان محك الاختيار هو مطلق شعار الإسلام، وبرنامج التربية الأخلاقي العقيدي. وبمعنى أوضح، كان مغزى الاختيار وضع النزعة الأصولية في موقع الأولوية بالنسبة للنزعة الإصلاحية، والتمسك بالرؤية الرومانتيكية الذاتية للنهضة.

***

[1] الدعوة، ٢٧ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "إنها العقيدة في ا "، س ٢، ع ١٠٢. والمقال يصور هذا التردد الداخلي في صورة حوار بين صديقين.

وفي البداية.. سوف يكون وقع الهزيمة على سيد قطب شديدا.. فتتملكه الكبرياء المحرقة القديمة، ويتبنى فكرة مواجهة النظام بالقوة، ولا يكتفي بعدم التنازل، وعدم كتابة برقيات التأييد للنظام[1]، وإنما يهرب قصيدتين من السجن، يدعو فيهما إلى استمرار الكفاح بالدماء، ويتهم فيهما النظام بالخيانة، والعمالة للولايات المتحدة، وتنشر إحداهما على الأقل علنًا في عمان بالأردن عام ١٩٥٧[2].

وفي ذلك الوقت كانت تدور مناقشات متكررة داخل السجن حول الموقف من النظام، وحول أخطاء حركة الإخوان، ويبدو أن سيد قطب قد تأثر في النهاية بمنطق البحث عن أخطاء الحركة، وعمل على التوفيق بين ذلك

---

[1] راجع الفصل الرابع، ص ص ٢٠٢ - ٤.

[2] راجع قصيدتي "هبل.. هبل" و"أخي": س. ق، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٨٩ - ٩٣. وقد نشرت الأخيرة بمجلة "الكفاح الإسلامي" بالأردن، في عدد ٢٦ يوليو ١٩٥٧، وأثارت إعجاب الشعراء ذوي الاتجاه الإسلامي، فقدموا لها بضع معارضات. راجع: حسيني علي رضوان إبراهيم، المرجع السابق، ص ص ٤٠٥ - ٧.

المطاب، وبين اتجاهه المتشدد الرافض للنظام[١]. وفي عام ١٩٥٩ تقريبا، يتوصل سيد قطب إلى أساس فكري يتيح له صياغة استراتيجية جديدة للحركة الإسلامية، تلك هي استراتيجية "بناء حزب انقلابي إسلامي" من صفوة مقاتلة عقائدية، ويتبنى ويوسع أطروحات المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي، ويطعمها بالنزعة الحنبلية الوهابية المتشددة، ليعلن كفر النظام والمجتمع، وشمول الجاهلية للعالم كله، ويطرح مهمة إعادة بناء الإسلام من جديد[٢].

وبموجب هذه الفكرة، لا يعود سيد قطب – وأتباعه فيما بعد - معنيا بالواقع، ولا برصد جوانب قوة النظام وضعفه، فالمسألة بالنسبة له هي مجرد التماسك، قوة الروح، تعبئتها بعقيدة تكفل كراهية ورفضا مطلقين للنظام، بصرف النظر عن متعرجات سياسته. فالمطلوب إصدار حكم فقهي راسخ

---

[1] كان المطالبون بمراجعة فكر حركة الإخوان، هم الذين كانوا يبحثون عن مخرج يتيح لهم الالتقاء بالنظام. راجع الفصل الرابع، ص ص ١٨٩-٩٠.

[2] راجع الفصل الرابع، ص ص ٢١٣ - ٥.

الجذور، يتيح إدانة مطلقة، ويقيم شرعية مضادة، لا تتزعزع في تيارات التقلبات السياسية.

وبجانب الأصداء الحادة للعبارات القاطعة الباترة التي تفصل بين الجاهلية والإسلام، وتقيم الحواجز والحدود والمعسكرات؛ تنطلق نفحة صوفية تعبر عن نوع من "سلام داخلي"، يحمل كل نوازع التعالي النخبوية، أقيم على أشلاء كل علاقة حقيقية بالعالم: "عشت في ظلال القرآن أنظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض، وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة. أنظر إلى تعاجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال، وتصورات الأطفال، واهتمامات الأطفال، **كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال**"[(١)]، ولكن الطفولة هنا لم تعد تعني البراءة؛ فقد فقد سيد قطب براءة الطفولة: "أنظر.. فأرى التخبط الذي تعانيه البشرية في انحرافها عن السنن الكونية، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريرة التي تملى عليها وبين فطرتها"[(٢)].

---

[1] س . ق، ظلال، ط ٩، مج ١، ص ١١ (من المقدمة). (التشديد من عندي).

[2] نفس المصدر والصفحة.

وهكذا يبدو سيد قطب في نظر نفسه كبيرا، بل عملاقًا، يواجه بقلبه الذي يعتبره – بالطبع – كبيرا؛ عبث الأطفال الأشرار.. ومن فوق هذه المئذنة العالية التي بناها لنفسه، وارتقاها من بعده الآلاف - تصبح الأمور كلها بسيطة؛ فوجد "يسرا وبساطة ووضوحا" في رؤية الأمور، لا يستحقها في نظره إلا من يكابد – مثله - معاني القرآن[1].

وبذات البساطة والوضوح يحدد سيد قطب قيمته العظمى للبشرية كما يراها، فيكتب موضحا للمباحث العامة (احتجاجا على تفتيش شقته في رأس البر، "بأسلوب غير لائق"، قبيل القبض عليه) أن "برتراند رسل لم يقدم لأمته ولا للإنسانية بعض ما قدمت"[2]. وبالطبع فإن برتراند رسل لم يدع يوما أنه المتحدث باسم ا أو الحق المطلق!!.

وهكذا يراجع سيد قطب تجربة حياته السابقة كلها، ويحكم عليها بإعدام يسير بسيط أيضا؛ يتحدث عن الجاهلية

---

1) نفس المصدر، مج ٢، ص ٨٢٢.

2) خطاب سيد قطب إلى الصاغ أحمد راسخ بالمباحث العامة في ٤ أغسطس ١٩٦٥، ضمن مرفقات النيابة في: ق ٦٥.

التي ذاق ويلاتها؛ "ويلات الضلال والعمى، وويلات الحيرة والتمزق، وويلات الضياع والخواء" في داخل النفس، "وويلات الطغيان والهوى، وويلات التخبط والاضطراب، وويلات التفريط والإفراط"[1] خارجها، ويختصر سيد قطب حياته في طورها الأخير وحده؛ طور ما بعد الهزيمة.. فيلغي من قائمة مؤلفاته في الطبعة الأخيرة من "الظلال" "الكتب التي نفدت، وليس في النية إعادة طبعها؛ للشعور بأنها قد أدت دورها في حينها، ولم يعد لها إلا الاعتبار التاريخي، وبعضها مما يحتوي آراء تبين للمؤلف خطؤها فعدل عنها، أو اتجاهات جاهلية نجاه ا منها!"[2]؛ وهي: ديوانه الوحيد "الشاطئ المجهول"، وترجمته الذاتية "طفل من القرية"، و"أشواك"، و"الأطياف الأربعة"، و"مهمة الشاعر في الحياة"، و"كتب وشخصيات"، وقصته "المدينة المسحورة"، و"نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر".. وتستبعد القائمة أيضا إنتاج المرحلة السابقة في اتجاهه الإسلامي: "معركة الإسلام

---

[1] نفس المصدر، مج ٢، ص ٨٤٤.

[2] س.ق، ظلال، ط ٥، مج ١٣، ص ١٨٣.

والرأسمالية"، والطبعة الأولى من كتابيه: "السلام العالمي والإسلام"، و"العدالة الاجتماعية في الإسلام"[1].

تلك مرحلة مضت.. يتطلع سيد قطب إلى الأمام، أو بالأدق الخلف (هناك.. فمن وراء أربعة عشر قرنًا)؛ هكذا جاء تعبيره.. وليس "من أمام"، يحاول أن يستشرف "وجوه هؤلاء الرجال السعداء وقلوبهم" (مشيرا إلى صحابة الرسول)، و"أحاول أن أعيش معهم لحظات في هذا المهرجان العلوي الذي عاشوا فيه.. اللهم إنك تعلم أنني أتطلع لهذا النداء الفريد"[2]. وبوجد صوفي يتطلع سيد قطب إلى الرضى الإلهي، وفي سبيله: "ألا هانت الحياة، وهان الألم، وهان العذاب وهان كل غالٍ وعزيز"[3].

---

1) نفس المصدر، مقارنًا بقائمة كتاباته في نهاية كل جزء من أجزاء الطبعة الأولى من الظلال.

2) نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٣٣٣.

3) نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٨٧٥، والروح الصوفية واضحة في العديد من فقرات تفسيره للقرآن، إلى حد اتهامه بأنه من أنصار مذهب وحدة الوجود: س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ٨-٩ (من مقدمة أخيه محمد قطب).

بحر واسع هادئ.. يعابث هواؤه الرفيق مويجاته.. ولكن تحت السطح عنف ضار.. بركان غاضب متفجر.. موجه إلى قلب النظام: "إننا لا نبغي بالتماس حقائق التصور الإسلامي مجرد المعرفة الثقافية.. إن هذا الهدف في اعتبارنا لا يستحق عناء الجهد فيه! إنه هدف تافه رخيص! إنما نحن نبتغي الحركة من وراء المعرفة. نبتغي أن تستحيل هذه المعرفة قوة دافعة لتحقيق مدلولها في عالم الواقع"[1]. ويجمع سيد قطب شتات استراتيجيته المبعثرة في الطبعة المعدلة من تفسيره للقرآن، ويضعها مركزة حاسمة الدلالة في كتاب واحد: "معالم في الطريق"، الذي سيصبح "مانيفستو" الحركة الإسلامية الراديكالية من بعد. ويقدم سيد قطب كتاباته الجديدة بدورها جسرا تعبر عليه الجموع إلى القرآن.. الذي يصبح النص الوحيد الجدير بالقراءة، القادر وحده على الإرشاد إلى الاتجاه الصحيح. بعد أن أعاد سيد قطب قراءته باعتباره دليلاً للعمل السياسي، باعتباره "المانيفستو" الأصلي الذي

---

[1] س.ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ١٧-٨؛ س. ق، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط٨، دار الشروق ١٩٨٣، ص ص ٩ - ١٠.

يدعي سيد قطب أنه لا يقوم سوى بالإشارة إلى ملامحه.. بعد ذلك.. يمحى الداعية من الوجود.. يستقيل[١].. لينبعث المقاتل.

***

يخرج سيد قطب من السجن في ٢٦ مايو ١٩٦٤ بعفو صحي[٢]، كانت وراءه وساطة الرئيس العراقي عبد السلام عارف[٣]، تسبقه كتاباته التي صدرت وهو سجين: "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته – ج١"، و"الإسلام ومشكلات الحضارة"، (عام ١٩٦٢)، و"هذا الدين"، و"المستقبل لهذا الدين". وينشر بعد خروجه "معالم في الطريق"، وينقح كتابيه

---

[1] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ٣٧ – ٨؛ حيث يقول: "إن العبارة البشرية كائنة ما كانت.. لن تبلغ شيئًا مما تبلغ إليه العبارة القرآنية والمنهج القرآني، وطريقة العرض القرآنية".. ومن ثم: "نريد لهذا القارئ أن يتعود التعامل مع القرآن ذاته تعاملاً مباشرا".

[2] ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، ص ٢، محررة في ١٠ فبراير سنة ١٩٦٦ (سري جدا).

[3] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٩.

"العدالة"، و"السلام العالمي والإسلام"، وينقح ثلاثة أجزاء إضافية (١١-١٣) من "الظلال"[١].

ومن الغريب أن هذه الكتابات جميعا قد نشرت في مصر في ظل النظام الناصري، وهو أمر لم أجد له تفسيرا مرجحا. يروي أحد الباحثين نقلاً عن محمد قطب أن استكمال نشر "الظلال" كان بسبب قضية رفعتها دار النشر على الحكومة تطالبها بدفع تعويض عن خسائرها بسبب توقف سيد قطب عن الكتابة في السجن[٢]؛ وهو سبب لا يبدو لي كافيا أو مبررا، سواء في عهد الاتحاد القومي أو الاشتراكي. كما أنه لا يفسر لو أخذنا به؛ السماح بنشر كتب سيد قطب الأخرى. وقيل أيضا إن عبد الناصر قد

---

[1] بالمقارنة بين الطبعتين، الأولى، والخامسة الصادرة عام ١٩٦٧، من "الظلال"، تبين لي أن سيد قطب قد أعاد كتابة الأجزاء الثلاثة عشر الأولى بالكامل؛ بحيث زاد عدد صفحاتها – وهي من ذات القطع والبنط - بنسبة ٢٤٨% تقريبا. وقد نقح سيد قطب الأجزاء العشرة الأولى وهو في السجن: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٢٤٣.

[2] نفس المرجع، ص ص ٢٤٣ - ٤.

اضطر لذلك؛ لأنه أوهم قادة الدول الإسلامية أن سيد قطب حر، يمارس الكتابة بشكل عادي[١]، وهو تفسير أغرب بالنظر إلى وجود سفارات لهذه الدول يمكنها معرفة الحقيقة. ولا أملك تحت يدي تفسيرا مؤيدا بالدليل، ولكن أقترح أن تكون قد جرت مساومة ما، قد تكون ضمنية، جرى بموجبها السماح لسيد قطب بالنشر، مقابل تعهد ضمني بعدم تهريب مقالات وأشعار - من قبيل القصيدتين اللتين سبق ذكرهما - تهاجم النظام بشكل مباشر. وأقرب ما يؤيد هذا التفسير رفض سيد قطب وهو سجين كتابة مقالات لمجلة سعيد رمضان "المسلمون"، التي كانت تصدر في الخارج؛ لأن "الحكومة هنا في مصر مصرحة له بطبع كتبه"[٢]. غير أن أغرب ما في هذه القضية، شهادة يقدمها كاتب وثيق الصلة بالناصريين، مؤداها أن عبد الناصر وافق على طبع "معالم في الطريق" عدة طبعات، رغم اعتراض الرقابة[٣]. ووجه الغرابة أن الكتاب صريح في الهجوم على القومية

---

[1] نفس المرجع، ص ص ١٤٨ - ٩.

[2] ق. ٦٥، م. أ.ن. زينب الغزالي، ص ص ٣٧ - ٨.

[3] عبد ا   إمام، عبد الناصر والإخوان، د.ت، د. ن، ص ص ١١١ - ٢.

العربية والاشتراكية، ويدعو لتكوين صفوة مؤمنة تتولى الحكم. ولعل هذه الموافقة من ضمن ما جعل أوساطًا إخوانية، ترى في الإفراج عن سيد قطب فخًا للإيقاع به متلبسا، وإعدامه[1]. ويبقى التساؤل معلقًا.

على أي حال، خرج سيد قطب وفي نيته أن يمارس نشاطه في مصر، فيرفض عرضا لتولي منصب كبير، متعلق غالبا بالتربية والتعليم؛ في العراق[2]، وربما رفض عرضا بالكتابة في صحف النظام الناصري[3]، ويواصل مهمته التي بدأها في السجون، والتي قامت على استغلال

---

[1] زينب الغزالي، أيام من حياتي، ط ٦، دار الشروق، ١٩٨٢، ص ٤١؛ س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٦ (من مقدمة أخيه محمد قطب). وهي تصورات مشفوعة بالمفاهيم المعتادة عند الإخوان عن المؤامرات العالمية ضد الإسلام.

[2] عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت، ص ٢٨١؛ أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر: القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، ط ١، الزهراء للإعلام العربي،القاهرة ١٩٩١، ص ٩٤.

[3] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ٩٤ - ٥.

تفكك الإخوان التنظيمي لنشر أفكاره في السجون وخارجها، لتسيطر في مستقبل غير معلوم على اتجاه الجماعة. وبعد الإفراج عنه، يتولى قيادة تنظيم للإخوان من الشباب، تكون خارج السجن، ثم تأثر بأفكاره، بعد أن اصطفوه لهم قائدا، ويستغل كل فرصة ممكنة لإرسال مفاهيمه الجديدة إلى التنظيمات الإخوانية في البلاد العربية[1].

غير أن سيد قطب أثبت للمرة الأخيرة أنه لا يصلح قائدا ومنظما. لقد كان بإمكانه ككاتب أن يقدم نموذجا للنقاء العقيدي – وفقًا لمفاهيمه - يستوحي المناضلون منه مثلاً عليا، غير أنه في الممارسة العملية، يصبح الحال مختلفًا كثيرا؛ فتتذبذب قراراته بين الاتجاهات المختلفة لقادة التنظيم، ويتراوح رد فعله بسرعة، إزاء نذر الكارثة التي لاحت بوادرها – اكتشاف التنظيم - بين الموافقة على توجيه ضربة انتقامية للنظام، ثم التراجع، ثم الموافقة؛ وهي ضربة لم يتعد هدفه منها ردع النظام وإنذاره، حتى لا يستسهل ضرب

---

1) راجع الفصل الخامس، ص ص ٢٤٧ - ٩.

"الطلائع الإسلامية" بين الحين والحين[1]. لم يكن سيد قطب على استعداد لأن يقف مكتوف اليدين وهو يرى الضباط يتجهون لتحطيم حلمه الجديد، وسحق "عصبته المؤمنة"، وهي لا تزال رضيعا، بعد أن سبق لهم تدمير أحلامه العريضة عام ١٩٥٤. تلك كانت لحظات استعاد فيها سيد قطب ميوله الدفاعية العنيفة، التي تجلت من قبل في لحظات يأس، حين كان يفكر في أنه خير من كل كلام "أن تحصل اك على مسدس وبضع طلقات، ثم تنطلق لتسوي بهذه الطلقات حسابك مع الرءوس الباغية الطاغية"[2].

وفي ذات الوقت كان يفكر في تكيف جرعة التربية لقادة التنظيم[3]... غير أن الرحلة كانت قد شارفت على ختامها.

***

في التاسع من أغسطس عام ١٩٦٥، ألقي القبض على سيد قطب في رأس البر[1]، ولم يبدأ القبض على قادة التنظيم

---

[1] راجع الفصل الخامس، ص ص ٢٥٩ - ٦٠.

[2] الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "قوة الكلمة"، ع ١٠٠٧.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٤٢.

إلا في ٢٠ أغسطس، ومع ذلك لم ينسب إلى سيد قطب أي دور في كشف التنظيم، بل واجه التعذيب بشجاعة، وتحمل أن تسجن أسرته كلها بسببه، وأن يقتل من التعذيب أحد أفرادها[٢]، واشتد به المرض لدرجة أنه لم يحضر الجانب الأكبر من المحاكمة[٣]، وتلقى الحكم بالإعدام شنقًا غير هياب[٤].

وانهالت الاحتجاجات والمناشدات من مختلف أرجاء العالم العربي والإسلامي، تطالب تخفيف الحكم عليه[٥]،

=

[1] سامي جوهر، الموتى يتكلمون، المكتب المصري الحديث، القاهرة د.ت، ص ١١١؛ ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامة عن سيد قطب، في ١٠ فبراير ١٩٦٦، ص ٢.

[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، ص ١٥١؛ جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ط ٢، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٤١.

[3] جابر رزق، المصدر السابق، ص ١٤٥.

[4] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ١٩٣ - ٤.

[5] قامت مظاهرات احتجاج في كل من باكستان وبريطانيا، وأرسلت نداءات لإعادة النظر في حكم الإعدام من جانب الشخصيات =

وحاول النظام مساومته على حياته، فرفض الاسترحام أو الاعتراف بعمالته "للنظام الرجعية العربية"[١]، واختار النظام التعجيل بتنفيذ الحكم، بعد ثلاثة عشر يوما من

=

والمنظمات الإسلامية؛ في كل من: باكستان، ولبنان، وتونس، والأردن، والسودان، والمغرب، والعراق (حسيني علي رضوان إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٨) واستدعى الأمير حسن نائب الملك حسين ملك المغرب للتدخل والوساطة في هذا الأمر: أرشيف مؤسسة الأهرام، ملف سيد قطب، تحت رقم ٩٦٢٦، وثيقة رقم ١٦١ – ٢، نقلاً عن وكالات الأنباء. أيضا: زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصة، ١٩٥١ – ١٩٨١،=

=ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧، ص ٨٢، هـ ١. وقد قيل أيضا إن الملك فيصل أرسل برقية إلى عبد الناصر يناشده فيها عدم إعدام سيد قطب. وإن هذه البرقية كانت هي السبب في تعجيل تنفيذ الحكم: أحمد رائف، سراديب الشيطان، صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين، ط ١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٩، ص ص ١٤٩ – ٥٠.

[1] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٠٠؛ جابر رزق، المصدر السابق، ص ١٤١.

صدوره، فيعدم شنقًا فجر التاسع والعشرين من أغسطس ١٩٦٦[١].

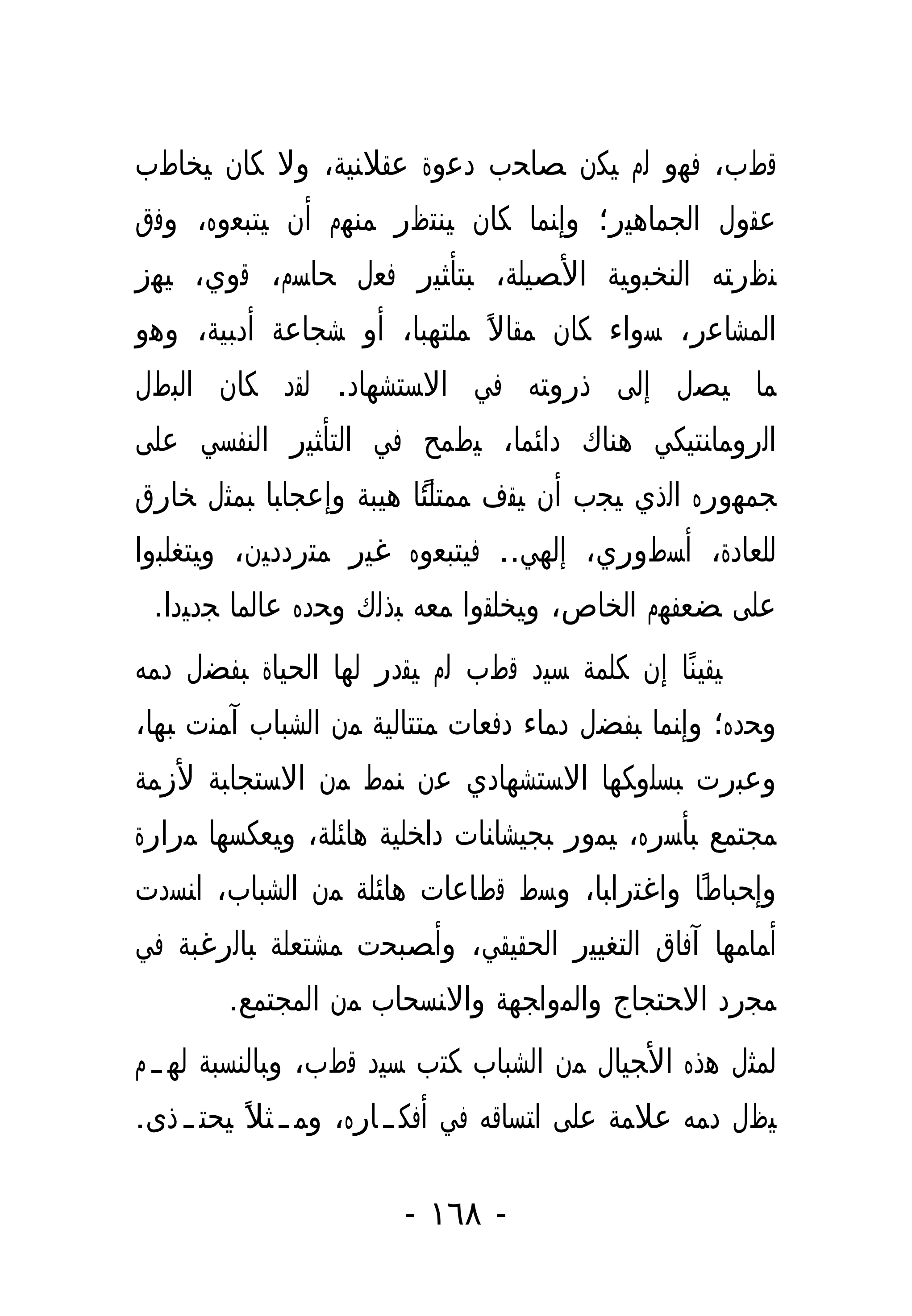
وهكذا تحققت رغبة سيد قطب الأصيلة في الشهادة، وأسهم بدمه – كما كان يأمل - في تعزيز وقع كلمته، التي انتشرت من بعده في طول العالم الإسلامي وعرضه: "إنها ليست كل كلمة تبلغ قلوب الآخرين فتحركها وتجمعها وتدفعها.. إنها الكلمات التي تقطر دما؛ لأنها تقتات قلب إنسان حي.. إن أصحاب الكلمات يستطيعون أن يصنعوا شيئًا كثيرا، ولكن بشرط واحد، أن يقولوا ما يعتقدوا أنه حق، ويقدموا دماءهم فداء كلمة الحق، إن أفكارنا وكلماتنا تظل جثثًا هامدة، حتى إذا متنا في سبيلها أو غذيناها بالدماء، انتفضت حية وعاشت بين الأحياء"[٢].

لقد كان ذلك هو نمط التأثير الذي كان يحلم به سيد

---

[1] قررت محكمة أمن الدولة العليا أنه مذنب في ٥ يوليو ١٩٦٦، وأصدرت حكمها بإعدامه شنقًا، وصدق عليه رئيس الجمهورية في ١٦ أغسطس ١٩٦٦، وأعلن الحكم للمتهم في ٢١ أغسطس ١٩٦٦. راجع قرار المحكم وحكمها: ق ٦٥، الحكم.

[2] الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب "قوة الكلمة"، ع ١٠٠٧.



قطب، فهو لم يكن صاحب دعوة عقلانية، ولا كان يخاطب عقول الجماهير؛ وإنما كان ينتظر منهم أن يتبعوه، وفق نظرته النخبوية الأصيلة، بتأثير فعل حاسم، قوي، يهز المشاعر، سواء كان مقالاً ملتهبا، أو شجاعة أدبية، وهو ما يصل إلى ذروته في الاستشهاد. لقد كان البطل الرومانتيكي هناك دائما، يطمح في التأثير النفسي على جمهوره الذي يجب أن يقف ممتلئًا هيبة وإعجابا بمثل خارق للعادة، أسطوري، إلهي.. فيتبعوه غير مترددين، ويتغلبوا على ضعفهم الخاص، ويخلقوا معه بذلك وحده عالما جديدا.

يقينًا إن كلمة سيد قطب لم يقدر لها الحياة بفضل دمه وحده؛ وإنما بفضل دماء دفعات متتالية من الشباب آمنت بها، وعبرت بسلوكها الاستشهادي عن نمط من الاستجابة لأزمة مجتمع بأسره، يمور بجيشانات داخلية هائلة، ويعكسها مرارة وإحباطًا واغترابا، وسط قطاعات هائلة من الشباب، انسدت أمامها آفاق التغيير الحقيقي، وأصبحت مشتعلة بالرغبة في مجرد الاحتجاج والمواجهة والانسحاب من المجتمع.

لمثل هذه الأجيال من الشباب كتب سيد قطب، وبالنسبة لهـم يظل دمه علامة على اتساقه في أفكـاره، ومـثلاً يحتـذى.

وسوف يظل أنصاره يذكرون الناقدين طـويلاً بهـذا الـدم، ويقارنوه بما يحرص عليه آخرون من بذخ وأموال تحيط بها الشبهات[١]، ويرفعون أمامهم، بفخر واعتزاز، تلـك الرايـة المخضبة بالدماء، التي وضع فيها سيد قطب عصـارة قلبـه ومشاعره وتجاربه، إحباطاته وآلامه، آماله التي قتلها الواقع البائس لبلد متخلف، عجزت جميع قواه السياسية الحية عـن أخذ زمام المبادرة في مشروع عقلاني ديمقراطـي لتغييـر عالمها.. تلك الآمال – مقتولة - ستصبح هي مصدر إلهـام هذا الجيل الشاب، الذي قتل الواقع آماله، وتنـدفع موجـات التكفير، تدفن فكر الناصرية الهزيل، وترفع علمـا مخضـبا بالدماء.. شعار الشجاعة اليائسة، ويعلو نجم الفكر القطبـي، ينتظر أفولاً لن يحققه إلا تجاوز حقيقي، يستطيع أن يستوعب ذلك الغضب المقدس، الذي هو وقود كل تقدم ممكن.

***

[1] مثلاً: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٨٥. يقول بعد ذكر "الارتباطات المشبوهة" للناقدين من الاتجاه الإسلامي: "قليلاً يا هؤلاء!... أين أنتم من هذا الإمام الشهيد؟!!".

الفصل الثاني

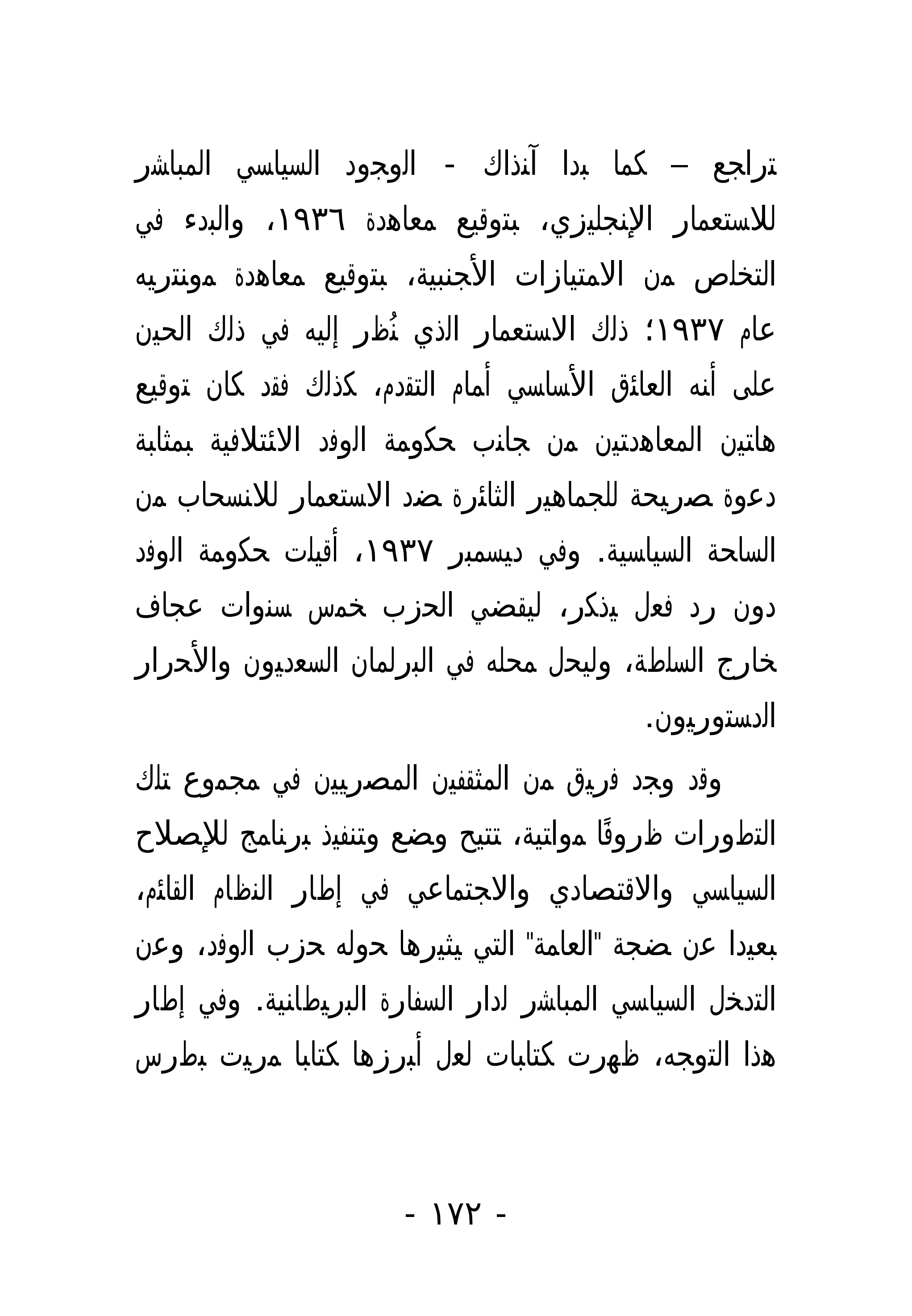
الإصلاح الاجتماعي
والطوباوية السياسية

"العقلية الجديدة أو العقيدة الجديدة ينبغي أن تقوم على أساس أن الطبقات الفقيرة هي المنتج الحقيقي للثروة العامة؛ لأنها تنتج أكثر مما تستهلك، فمن حق هذه الطبقات الفقيرة إذن أن تعيش كما يعيش الآخرون.. والعقلية الجديدة أو العقيدة الجديدة تلزم الدولة أن تحقق هذا الأساس العادل بسلطانها وتشريعها، وضرائبها ومشروعاتها، وكادرها ونظمها الإدارية، وكل أداة وضعتها الأمة في يدها".

سيد قطب، أغسطس ١٩٤٢

يبدأ اهتمام سيد قطب الحقيقي بقضايا الإصلاح الاجتماعي عام ١٩٤٠، مع إنشاء وزارة الشئون الاجتماعية في أغسطس ١٩٣٩، وظهور مجلتها "الشئون الاجتماعية" في يناير ١٩٤٠، والتي فتحت صفحاتها أمام الكتاب، للإدلاء بدلوهم في مختلف قضايا الإصلاح الاجتماعي.

أنشئت الوزارة ومجلتها في ظل توقعات طموحة من جانب عدد من المثقفين المصريين بإمكان وضع البلاد على الطريق الصحيح للحاق بركب التقدم العالمي، بعد أن



تراجع – كما بدا آنذاك - الوجود السياسي المباشر للاستعمار الإنجليزي، بتوقيع معاهدة ١٩٣٦، والبدء في التخلص من الامتيازات الأجنبية، بتوقيع معاهدة مونتريه عام ١٩٣٧؛ ذلك الاستعمار الذي نُظر إليه في ذلك الحين على أنه العائق الأساسي أمام التقدم، كذلك فقد كان توقيع هاتين المعاهدتين من جانب حكومة الوفد الائتلافية بمثابة دعوة صريحة للجماهير الثائرة ضد الاستعمار للانسحاب من الساحة السياسية. وفي ديسمبر ١٩٣٧، أقيلت حكومة الوفد دون رد فعل يذكر، ليقضي الحزب خمس سنوات عجاف خارج السلطة، وليحل محله في البرلمان السعديون والأحرار الدستوريون.

وقد وجد فريق من المثقفين المصريين في مجموع تلك التطورات ظروفًا مواتية، تتيح وضع وتنفيذ برنامج للإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي في إطار النظام القائم، بعيدا عن ضجة "العامة" التي يثيرها حوله حزب الوفد، وعن التدخل السياسي المباشر لدار السفارة البريطانية. وفي إطار هذا التوجه، ظهرت كتابات لعل أبرزها كتابا مريت بطرس

غالي وحافظ عفيفي[1]. وتجمع بينهما تلك الرؤية التي ترمي إلى وضع الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في بؤرة العمل السياسي؛ بديلاً عن القضية الوطنية[2]، ووضع خطة عامة طويلة المدى لهذا الإصلاح[3]، ويطالب كلاهما بجو هادئ سياسيا[4]، وعلى وجه الخصوص إبعاد الجهاز الحكومي والطلبة عن المشاركة في المنازعات الحزبية[5]، وبالإجمال؛ إيجاد نوعٍ من الحزبية العاقلة، تقوم على فكرة مجردة عن الصالح العام[6].

---

[1] مريت بطرس غالي، سياسة الغد، برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٣٨. ويشير المؤلف إلى دور الدكتور إبراهيم بيومي مدكور – شريكه فيما بعد في تأسيس جماعة النهضة القومية – في بلورة الأفكار الواردة به (ص٣)؛ حافظ عفيفي، على هامش السياسة، بعض مسائلنا القومية، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٨.

[2] مريت بطرس غالي، المرجع السابق، ص ص ١٤ - ٥.

[3] حافظ عفيفي، المرجع السابق، ص ص ١٣١ - ٢.

[4] مريت بطرس غالي، المرجع السابق، ص ١٦، ص ص ١٨ - ٢٠.

[5] حافظ عفيفي، المرجع السابق، ص ١١٣، ص ١٥٠.

[6] مريت بطرس غالي، المرجع السابق، ص ٣٢.

ويتمثل الانعكاس الرسمي لهذه الروح التي ترمي إلى تحقيق إصلاح اجتماعي محكوم من داخل النظام، يشترط استبعاد الجماهير من حلبة السياسة؛ في تأسيس علي ماهر لوزارة الشئون الاجتماعية في ١٨ أغسطس ١٩٣٩، في ذات الوقت الذي كان صوت اليسار قد ارتفع فيه مطالبا بإصلاح اجتماعي راديكالي إلى هذا الحد أو ذاك، وبصفة خاصة محاولة عصام الدين حفني ناصف عام ١٩٣٧ تأسيس حزب للعمال، التي أثارت ضجة كبيرة بسبب نجاحه المؤقت في اجتذاب النبيل عباس حليم، الذي كان يرمي لتأسيس اتحاد للعمال[١]. ومن خلال جريدة "شبرا" الأسبوعية التي ظهرت في أغسطس ١٩٣٧، يحاول عصام الدين الدعوة لإنشاء حزب عمالي يسعى للوصول إلى السلطة صراحة "بالوسائل السلمية"[٢]، وتثور الضجة من جانب حزب الوفد، وتشترك صحفه بل وزعيمه في الهجوم على المحاولة، وتتدخل

---

[1] رفعت السعيد، الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥ - ١٩٤٨، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٧٧، ص ص ٥٩ - ٦٠.

[2] نفس المرجع، ص ٧٣.

السراي، ويتراجع النبيل عباس حليم[١]. غير أن الفرصة تكون قد أتيحت للتعبير عن موقف يساري من مختلف القضايا الوطنية والاجتماعية، تبلور في برنامج تضمن فرض ضرائب تصاعدية، وتقرير مجانية التعليم، وتحديد الملكية الزراعية، وبصفة عامة تقليل الفوارق بين الطبقات[٢].

وفي ذات الوقت الذي بدأت فيه مجلة الوزارة في الصدور، تصدر مجلة يسارية أخرى: "التطور"، لتقدم رؤية يسارية متنوعة الاتجاهات، تركز بصفة خاصة على قضايا تحرير المرأة[٣]، وتمتلئ بروح ساخطة أكثر منها محددة الاتجاه، غير أنها تثير للمرة الأولى قضية التمثيل الطبقي للطبقات المالكة في البرلمان[٤]، وتفضح زيف المساواة

---

[1] نفس المرجع، ص ٦٨، ص ص ٧٣ - ٤.

[2] نفس المرجع، ص ص ٥٤ - ٥، ص ٧٤. وثمة إشارة إلى مجلات أخرى: ص ٧٧.

[3] نفس المرجع، ص ٨٨.

[4] نفس المرجع، ص ١٠١.

الواردة في الدستور[١].. ولا تنسى أن توجه نقدها إلى مجلة الوزارة الناشئة[٢].

في ظل مناخ كهذا؛ شارك سيد قطب بالكتابة في مجلة الوزارة، بدءا من عددها الثالث[٣]، وتوالت مقالاته بالمجلة حتى بلغت أكثر من مائة مقال، منها نحو ستين مقالاً غير

---

[1] نفس المرجع، ص ص ١٠٣ - ٤.

[2] التطور، ع ٢، فبراير ١٩٤٠.

[3] ش. أ، مارس ١٩٤٠، سيد قطب، "مباهج الحياة عنصر أصيل في الإصلاح الاجتماعي"، س ١، ع ٣. وقد سبقت هذه المقالة بضع كتابات متفرقة في المسائل الاجتماعية، فكتب سيد قطب عن شئون التعليم ومشاكل المدرسين عام ١٩٢٨ (عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٢٨٥). وقد عثرت على مقالات له ترجع إلى عام ١٩٣٤، تهتم بنقد ما أسماه الانحلال الأخلاقي، وبصفة خاصة نوع الغناء المبتذل في مصر (الأهرام، ٢٥ يونية ١٩٣٤، سيد قطب، "الغناء المريض وخطره على الرجولة والوطنية والحياة"، ص٧)، الذي نسب إليه أيضا المسئولية عن الانهيار الأخلاقي بصفة عامة: صحيفة دار العلوم، يوليو ١٩٤٠، سيد قطب، "المطربون والمطربات هم الطابور الخامس في مصر"، س ٧، ع ١.

موقع[1]، ترقى في مجموعها إلى ما يشبه برنامجا متكاملاً للإصلاح الاجتماعي.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن أغلب المقالات غير الموقعة قد ظهرت خلال تولي عبد الحميد عبد الحق وزارة الشئون الاجتماعية (١٤ مايو ١٩٤٢ - ١٤ يونية ١٩٤٣)، وفي بداية تولي فؤاد سراج الدين باشا هذه الوزارة، حتى نهاية عام ١٩٤٣، ثم توقف سيد قطب عن الكتابة بالمجلة بقية مدة ولاية سراج الدين، ولم يعد للكتابة فيها إلا بعد تولي محمد حسين هيكل الوزارة في ٩ أكتوبر ١٩٤٤. واستمر

[1] راجع ثبتًا بعناوين هذه المقالات في "الملحق رقم ١". فضلاً عن ذلك، فلسيد قطب ٥٦ مقالاً موقعا باسمه، أو بتوقيع (س. ق)، بين مارس ١٩٤٠ و١٩٤٥، بمجلة الشئون الاجتماعية، جمعها الباحث آلان روسيون في كتاب: س. ق، المجتمع المصري جذوره وآفاقه، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤. وقد استندت في نسبة المقالات غير الموقعة لسيد قطب؛ إما إلى شواهد داخلية، تحيل إلى مقالات موقعة أو أحداث شخصية، وإما إلى خصائص الفكرة المطروحة والأسلوب.

يكتب بها مقالات موقعة باسمه حتى نهاية ١٩٤٥، وبعد ذلك بقليل توقفت المجلة عن الصدور(١).

وفضلاً عن ذلك، فقد شملت هذه المقالات غير الموقعة المقال الافتتاحي خلال ولاية عبد الحميد عبد الحق، الذي شهدت ولايته أيضا وصول عدد مقالات سيد قطب غير الموقعة إلى الذروة(٢). ويدل ذلك كله على توثق العلاقة بينهما، ويبرر أيضا ما وصفه به سيد قطب من أنه "وزير شعبي لا تتحكم البيروقراطية في تفكيره"(٣)، "متحمس

---

[1] صدر آخر أعداد "مجلة الشئون الاجتماعية" في فبراير ١٩٤٦؛ أي إنها توقفت بمجرد تولي إسماعيل صدقي الوزارة في ذات الشهر. مما يرجح أن توقفها كان قرارا سياسيا. وباستقراء حوادث الفترة نرجح، دون وثائق، أن انفجار الاضطرابات الاجتماعية والسياسية، وآخرها آنذاك حادث فتح كوبري عباس للتصدي للجنة القومية للطلبة والعمال؛ كان هو السبب المباشر في إغلاق المجلة.

[2] وصلت إلى سبع مقالات غير موقعة في: س ٣، ع ٦، يونية ١٩٤٢.

[3] ش.أ، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، "الشئون الاجتماعية في خطاب العرش"، (دون توقيع)، س ٤، ع ١.

لمصالح العمال"[١]؛ أي متفق مع سيد قطب في الاتجاه. وفي ظل هذه الظروف، بلغ شعوره بالارتباط بالوزارة ومشاريعها للإصلاح الاجتماعي أن كتب مقالاً بعنوان "أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لخدمة القاهرة وحدها!!!"[٢]. فقد أصبح يشعر بأنه صاحب إرادة آمرة في عملية الإصلاح، تستند إلى ثقة بالنظام، واطمئنان لموقعه فيه.

أما توقفه عن الكتابة طيلة عشرة أشهر من عام ١٩٤٤، فيبدو أنه يرجع إلى خلاف شخصي مع فؤاد سراج الدين[٣]، أو مع سياسته.

---

[1] ش. أ، يوليو ١٩٤٢، سيد قطب، "قوانين العمال معناها تنظيم حياة ربع السكان"، (دون توقيع)، س ٣، ع ٧.

[2] ش. أ، يوليو س ٤، ع ٣، مارس ١٩٤٣ (دون توقيع). (التشديد من عندي).

[3] أشار صلاح عبد الفتاح الخالدي (المرجع السابق، ص ١٠٠، ص ١٣٣) نقلاً عن محمد قطب أن سيد قطب قد تخلى عن حزب الوفد بسبب حادث ٤ فبراير ١٩٤٢، غير أن ما كشفناه من ملابسات علاقته بالمجلة الرسمية للوزارة، يرجع أن السبب في توقفه عن الكتابة هو خلاف شخصي مع الوزير فؤاد سراج الدين، ربما يرجع إلى نهاية عام ١٩٤٣. كذلك فقد اتضح لي أن سيد =

من خلال هذه العلاقة المتقلبة مع وزارة الشئون الاجتماعية ومجلتها الرسمية؛ طرح سيد قطب رؤية شاملة للإصلاح الاجتماعي ووجهته، أطلق عليها إجمالاً اسم "**المجتمع المتوازن**". ويشمل مفهوم "المجتمع المتوازن" من ناحية العدالة الاجتماعية؛ تحقيق تكافؤ الفرص، بتوفير الرعاية الصحية والتعليم لكل فرد، ومحاربة الفساد والمحسوبية، وكل ما يعوق المساواة المطلقة في فرص النجاح[١].

غير أن تكافؤ الفرص لا يشكل سوى جانب واحد من مفهوم "المجتمع المتوازن"، الذي لا يعني عند سيد قطب مجرد إطلاق العنان للمنافسة بين الأفراد، واستبعاد الحواجز "غير البرجوازية"؛ وإنما يتسع ليشمل تحقيق "مجتمع متجانس" – إذا جاز التعبير - تقل فيه الفوارق الاجتماعية

=

قطب قد استقال من حزب الوفد حوالي عام ١٩٣٥. راجع: الفصل الأول، ص ٥٧، هـ ٣.

[1] ش. أ، يوليو ١٩٤١، سيد قطب، "الديمقراطية الصحيحة تسوي بين الجميع في فرص النجاح"، (بتوقيع س. ق)، س ٢، ع ٧.

على اختلافها بين الأفراد. ففي المجال الاقتصادي، يتسم هذا المجتمع المنشود بتقريب الفوارق بين الطبقات، عن طريق توزيع الأعباء العامة (من ضرائب ورسوم) حسب مقدار الثروة، وتوزيع النفقات العامة حسب عدد المنتفعين؛ أي لصالح الأغلبية الفقيرة [1]، ووسائل أخرى؛ مثل توزيع الأراضي المستصلحة على فقراء الفلاحين.

ومن هذه الناحية، يمكن القول بأن المجتمع الصالح أو المتوازن كما يحدده سيد قطب، لا يخرج عن كونه مجتمعا رأسماليا؛ إذ تجري جميع الإصلاحات فيه في إطار مبدأ الحرمة المطلقة للملكية الخاصة، وإن كان – على نمط البلدان الرأسمالية المتقدمة، وعلى غرار ما كان يسمى الاشتراكية البريطانية [2] – يتيح نوعا من الضمان الاجتماعي، يحفظ للجماهير حدا أدنى لمستوى المعيشة والخدمات؛ بحيث يتحقق تكافؤ الفرص المنشود.

---

[1] ش. أ، يونية ١٩٤٢، سيد قطب، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، س ٣، ع ٦.

[2] ش. أ، يوليو ١٩٤١، سيد قطب، "الديمقراطية الصحيحة تسوي بين الجميع في فرص النجاح"، (بتوقيع س. ق)، س٢، ع ٧.

ويؤكد هذا الرأي حرص سيد قطب على التفرقة بين اتجاهه الإصلاحي، وبين "المذاهب المتطرفة"، التي ترمي – في تصوره - إلى التسوية بين جميع الطبقات والأفراد؛ إذ يرى أنها "تصطدم بالطبيعة"[1]. ويقدم الولايات المتحدة كمثال نموذجي لتكافؤ الفرص[2]، ويدعو رجال المال المصريين إلى الاقتداء بالمنطق الأمريكي الذي يرمي – في رأيه - إلى رفع مستوى المعيشة في جميع أنحاء العالم بهدف توسيع الأسواق[3]، ولا يرى لمصر موضعا خارج السوق العالمي، بل ويدعو إلى الاستجابة للاتجاه العالمي لرفع الحواجز الجمركية، المتوقع بعد الحرب[4].

---

1) نفس المصدر.

2) ش. أ، يوليو ١٩٤١، سيد قطب، "الوطنية عاطفة ومنفعة"، س ٢، ع ٧.

3) ش. أ، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، "القدرة على الاستهلاك أساس رقي الصناعة القومية والمحلية" (دون توقيع)، س ٤، ع ١٠. وهي نظرة متأثرة بالكينزية، ولكنها تبسطها تبسيطًا مخلاً.

4) ش. أ، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، "عالم جديد في طيات هذا الجحيم"، س ٢، ع ٨.

=

وفي مجال التعليم، يتسم "المجتمع المتوازن" عند سيد قطب بتقليل الفوارق التعليمية، عن طريق جعل التعليم الابتدائي – وليس الإلزامي- حدا أدنى للتعليم، وتوحيد مضمون التعليم حتى نهاية المرحلة الثانوية، بإلغاء التفرقة بين التعليم الديني والمدني، لإنشاء عقلية وطنية واحدة، كما يشمل التجانس تقليل الفوارق بين العادات واللهجات والأزياء والتقاليد[١].

وانطلاقًا من هذا المفهوم الشامل؛ يهاجم سيد قطب التفاوت الكبير بين أخلاق القرية وأخلاق المتفرنجين، بين البيوت المبنية بالطين والقصب والصفيح، والبيوت المجهزة بأحدث الأجهزة، بين الدستور المصري الحديث ونظام العمد

=

وبالطبع ليس المقصود هنا نقد سيد قطب لعدم إلمامه بنظريات التبعية التي ظهرت بعد ذلك بعقد تقريبا، وإنما فقط الإشارة إلى مبلغ بديهية العلاقات الرأسمالية الإنتاجية والتبادلية على المستويين المحلي والعالمي في ذهنه وقتذاك.

[1] ش. أ، يونية ١٩٤٢، سيد قطب، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، س ٣، ع ٦.

والأمية، وبين الجامعة المصرية والكتاتيب[١]، وبين الريف والمدينة، وبين الأحياء الفقيرة والأحياء الغنية[٢]، ويهاجم التفاوت الشامل بين الطبقات، بين خمسة عشر مليونًا يعانون الفقر والجهل والمرض، مقابل مليون واحد من "السعداء"[٣]، كما يحذر من إمكان تمزق الأمة بين عناصر الجمود الموروثة وعناصر التطور بالغ السرعة المجلوبة من أوروبا، داعيا إلى التريث والحذر في الاقتباس عن الغرب، والتنبه إلى وجود ميراث باطني في الشعور لا يمكن دفعه للتطور بذات سرعة جلب مظاهر الحضارة الحديثة[٤].

ويرى سيد قطب أن إيجاد التوازن المنشود، ووقف هذا التفاوت، يتطلب وضع برنامج اجتماعي شامل، يحقق

---

[1] ش.أ، مارس ١٩٤١، سيد قطب، "جيل حائر ينقصه التوازن والانسجام"، س ٢، ع ٣.

[2] ش.أ، أبريل ١٩٤١، سيد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، س ٢، ع ٤.

[3] ش.أ، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، "نقطة البدء في الإصلاح الاجتماعي هي التعادل بين الجهد والجزاء" (بتوقيع س..)، س٢،ع ١.

[4] ش.أ، يونية ١٩٤٠، سيد قطب، "ضريبة التطور"، س ١، ع ٦.

التوازن بأن يأخذ من المدينة للقرية، ومن الأحياء الإفرنجية للأحياء الوطنية، ومن الكماليات للضروريات[1]، ويعالج الانهيار الأخلاقي الناتج عن هذه الانقسامات، فضلاً عن وقف التطاحن الحزبي الذي لا يعرف مصلحة عامة[2].

ومن هذا كله، يتضح أن برنامج سيد قطب الإصلاحي، يحتل موقعا وسطًا بين البرنامج "الاشتراكي"، أو اليساري بالأدق، وبين البرنامج المحافظ، وإن كان ينطلق من ذات المبدأ المحافظ المسمى "المصلحة العامة"، ولكن بأكثر تفسيراته راديكالية، كما تتضح رؤيته "البيروقراطية" الفوقية للإصلاح، ونظرته إليه بوصفه عملية غير سياسية، إلى حد أنها تتطلب في المقام الأول استبعاد الصراع السياسي، ليواصل الجهاز البيروقراطي عمله في هدوء.

***

---

[1] ش.أ، مارس ١٩٤١، سيد قطب، "جيل حائر ينقصه التوازن والانسجام"، س ٢، ع ٣.

[2] ش.أ، أبريل ١٩٤١، سيد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، س ٢، ع ٤.

كيف يوضع مثل هذا البرنامج؟ ببساطة بيروقراطية مميزة؛ يوضع "التصميم" للمجتمع الصالح المطلوب، وبناء عليه توضع "الخطة"، و"البرنامج" اللازم لتنفيذها، بعد جمع إحصاءات ومعلومات حول مختلف الجوانب الاجتماعية.. ويسمى المشروع برنامج السنوات الخمس أو الخمسين، حسبما تسفر عنه الدراسة، التي ستشمل الأوضاع السياسية والاقتصادية، وتوزيع الثروة والنفوذ، وتاريخ البلد الديني والتشريعي، والتطورات العالمية أيضا[١]. فالدراسة العلمية القائمة على الإحصاء الدقيق؛ هي الأداة الأولى للإدارة لقيادة وتوجيه عملية الإصلاح بعد تحديد هدفها، ولا توضع الحلول إلا بعد إنجاز هذه الدراسات[٢]، ولابد من التخلي عن سياسة

---

[1] ش.أ، يونيه ١٩٤٢، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، س ٣، ع ٦.

[2] ش.أ، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، "حول أزمة الزواج: كيف تبحث المشاكل الاجتماعية" (بتوقيع س. ق)، س ٢، ع ١١. وهو يقدم في هذا المقال مثلاً لكيفية دراسة حجم وأثر وأسباب ظاهرة اجتماعية قبل التصدي لها بالحلول.

الترقيع في الإصلاح، التي ينوه سيد قطب بأنها لم تغير شيئًا من الواقع الذي كرسه الاحتلال في البلاد[١].

ومن جهة أخرى؛ فعلى الإدارة أن تضع مشروعاتها الإصلاحية بناء على معرفة عميقة بواقع الشعب وعاداته، عن طريق الاحتكاك المباشر به، فلا تكتفي بوضع خطط مجردة في مكاتب القاهرة[٢]. ويتطلب ذلك أيضا معرفة آراء الشعب، ومن هنا ضرورة إعطائه الحرية ليدلي بها ويعقب على برامج الإصلاح السارية[٣].

ومعنى ذلك أن الإدارة الحكومية، تحمل في مشروع سيد قطب العبء الرئيسي والمسئولية الأولى في مشروع الإصلاح، بدءا بتحديد الهدف، وحتى التنفيذ. أما دور الشعب فهو أن يراقب أو ينتقد، وفي جميع الأحوال ينفذ ويتعاون مع

[1] ش.أ، يونية ١٩٤١، سيد قطب، "السخط دليل الحيوية وحافز إلى مستقبل جديد"، س ٢، ع ٦.

[2] ش.أ، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، "مشروعات الإصلاح يجب أن تنبع من البيئة، وتعتمد على الإحصاء والتجربة"، س ٢، ع ١٠.

[3] ش.أ، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون الاجتماعية"، س ٤، ع ٥.

الإدارة. وحتى ذلك الدور التابع فلابد أن يدفع الشعب إليه دفعا؛ ذلك أن الشعب المصري سلبي للغاية ومتخاف في رأي سيد قطب؛ فهو "متسامح إلى درجة التفريط في حقوقه"، كاره "لكل ما يجره إلى دور الحكومة ولو كان شاهدا بريئًا أو صاحب حق"[1]، والأسرة فيه – على عكس الأسرة الأجنبية - "متخلفة في عقليتها"[2]، لا تؤتمن على تربية الأطفال التربية الصحيحة التي تتفق مع مشروعات الإصلاح، وهكذا يتضح الطابع النخبوي الإداري للمشروع.

ومن هنا، فإن الإصلاح الاجتماعي في مفهوم سيد قطب هو مشروع غير سياسي، يشبه أي مشروع تجاري أو صناعي، من حيث إنه يقوم على التخطيط المبني على معرفة علمية بالمجتمع، الذي لا يزيد عن كونه موضوع الإصلاح. والحكومة (الإدارة في هذا السياق) ليست تنظيما اجتماعيا، يعكس التركيب الاجتماعي وتناقضاته؛ وإنما

---

[1] ش. أ، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، "الصراع بين الحكومة والتجار، موقف الشعب منه وواجبه فيه" (بتوقيع س. ق)، س٢، ع ١١.

[2] ش. أ، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، "معركة قتل الوقت" (بتوقيع س. ق)، س ٣، ع ٢.

بالأحرى، رأسه وقلبه وإرادته المستقلة. ومن هنا يشبه سيد قطب المجتمع المصري "بالجهاز المختل"[1]، الذي يتطلب مهندسا ذكيا ذا عزيمة لإصلاحه، كما يشبهه بالمريض، بينما يشبه الحكومة بالطبيب: "نحن في صدد إصلاح مجتمع مريض فاسد، وإنشاء مجتمع جديد صالح"[2]. وتشير "نحن" هنا – بالطبع - إلى الوزارة، وداعيتها وموجهها سيد قطب.

ولما كان مشروع الإصلاح ضخما شاملاً، فلابد للحكومة من حشد وتعبئة الشعب وجهوده وإمكاناته للمشاركة فيه، سواء رضي الشعب أو لم يرض: "إن الإصلاح الاجتماعي في حاجة إلى تعبئة عامة للمال والجهود، وعلى الأمة أن تقوم بهذه التعبئة إذا شاءت أن تكون متمدينة، وأن تفهم روح العصر الذي تعيش فيه، فإذا عز على الأمة أن تدرك هذا الواجب" (وهو أمر متوقع في ضوء تخلف الشعب)؛ "**فمن واجب الدولة أن تفرضه عليها فرضا**"؛ ذلك

---

1) ش. أ، يونية ١٩٤٢، سيد قطب، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، س ٣، ع ٦.

2) ش. أ، يونية ١٩٤٢، "وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله في هذا الطور من حياتنا" (دون توقيع)، س ٣، ع ٦.

"أن العالم يثب ويركض، ونحن ما نزال نترنح"[1].. وعلينا اللحاق به.

وهنا علينا أن نلاحظ أن الشعب، أفراده وطبقاته، ليس هو المستهدف بالإصلاح؛ وإنما هي "الأمة"، ذلك الكيان المجرد عن كل تكويناته الحية ومصالحه المتناقضة المتشابكة، والذي يدخل في سباق مجرد مع "الأمم" الأخرى، وعليه واجب اللحاق بها. و"الأمة" فضلاً عن ذلك، جسم غفل، هلامي، أما الرأس الموجه القائد؛ فهو الإدارة الحكومية، التي يمكنها وحدها أن تعرف "مصلحة الأمة".

ومن ثم؛ فمشروع الإصلاح الاجتماعي المقترح أيا كان مضمونه؛ هو خطة ذكية "واقعية" علمية، وبمعنى آخر هو مشروع "غير اجتماعي" للإصلاح الاجتماعي، مشروع يطل فيه المصلح على المجتمع كموضوع يقف هو خارجه. وإذا كان تنفيذ مثل هذا المشروع ممكنًا؛ فإنما يكون ذلك عن طريق أداة جبارة هي الدولة، منظورا إليها من حيث هي

---

[1] ش. أ، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، "مشروع المبرات الاجتماعية لتوجيه وتثقيف الأطفال المحرومين"، س ٣، ع ٢ (التشديد من عندي).

جهاز إداري على أنها فوق المجتمع، مستقلة عنه وعن تناقضاته ومصالحه المتنازعة، وبعبارة أخرى، على أنها بدورها جهاز "غير اجتماعي"، تتصف علاقته بالمجتمع بأنها أشبه بعلاقة الرأس بالجسد، والروح بالمادة.

والدولة إذن "ذات"، تتصف بكل خصائص الذات الرومانتيكية؛ فهي صاحبة إرادة إصلاحية "نقية"، يمكنها أن "تشع" فتحول بإشعاعها هذه المادة الغفل المتخلفة (أي المجتمع) إلى مجتمع متحضر، وتجعل منه "ذاتًا" حقيقية على صورتها ومثالها؛ حيث يفترض أنها هي ذاتها خالية من التناقض.

***

وانطلاقًا من هذا التصور، يحدد سيد قطب للدولة وسيلتين أساسيتين لتوجيه عملية الإصلاح؛ فبجانب التشريعات الاجتماعية، ثمة دور "للإرشاد الاجتماعي"، الذي يهدف إلى دراسة المجتمع وعيوبه وأسبابه، وتتبع ظواهرها ومضاعفاتها، ثم اقتراح وسائل علاجها ورسم طريق هذا العلاج، فضلاً عن تصوير مثل أعلى للمجتمع المطلوب. وبمعنى آخر؛ فإن "الإرشاد الاجتماعي" مطالب بوضع

استراتيجية عملية الإصلاح وبرنامجها. وهو مطالب أيضا بالقيادة الفعلية، بالدعوة إلى ذلك المثل الأعلى[1]، لحشد جهود الشعب لإنجاز الإصلاح؛ الأمر الذي يتطلب إخضاع الدولة بأكملها للإرشاد الاجتماعي، وإتاحة تدخله في جميع المجالات لإنجاز مهمته، بالإشراف على جميع وسائل الإعلام، وبخاصة الصحافة[2].

ويدعو سيد قطب إلى تشديد الرقابة – الأخلاقية خصوصا - على مجمل الإنتاج الفني من أفلام ومسرحيات وإسطوانات وإذاعة [3]، وإدخال البحوث الاجتماعية والتوجيهات المباشرة في الصحافة والإذاعة والسينما، والمسرح وكل وسائل الثقافة، وكذلك إعادة الصلة بين المدرسة والمجتمع من جهة، وإدخال الدراسات الاجتماعية

---

1) نفس المصدر.

2) ش. أ، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، "مشروع المبرات الاجتماعية لتوجيه وتثقيف الأطفال المحرومين"، س ٣، ع ٢.

3) نفس المصدر؛ الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٠، سيد قطب، "الغناء المريض ينخر الخلق والمجتمع المصري"، س ٨، ع ٣٧٤.

العملية والنظرية فيها من جهة أخرى[١]، كما يطالب بتنحية رجال الدين الذي يقتصرون على الوعظ الأخروي، وإيجاد أئمة وخطباء على اتصال بالحقائق الاجتماعية، وتوجيه الوعظ الديني لخدمة الإصلاح الاجتماعي[٢].

ويتوجه سيد قطب إلى الشباب من أبناء الأغنياء بصفة خاصة، ويطالبه بالعمل في مجالات الخدمة الاجتماعية، بالتطوع للعمل في مكاتبها التابعة للوزارة، للقيام بتعليم الأميين، ومعاونة المحتاجين، والقيام بالإرشاد الاجتماعي بالمعنى الضيق، وإنقاذ الفتيات المشردات، ودراسة أحوال الأحياء الفقيرة[٣]، بدلاً من إضاعة الوقت في التسليات

---

[1] ش.أ، ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، "سياسة قتل الوقت". وهو نص المحاضرة التي أذيعت في البرنامج الثقافي للوزارة مساء ٢٤ ديسمبر ١٩٤٤، س ٦، ع ١١.

[2] ش.أ، مايو ١٩٤٠، سيد قطب، "الوعظ الديني وظيفة اجتماعية قبل كل شيء"، س ١، ع ٥.

[3] ش.أ، مارس ١٩٤٣، سيد قطب، "الشباب والخدمة الاجتماعية"، س ٤، ع ٣.

الفارغة[1]. كما يدعو السيدات إلى إنشاء الجمعيات الاجتماعية النسوية[2]. ذلك أن سيد قطب يعتبر هذه الأنشطة الاجتماعية التي ترمي إلى معالجة مشكلات إصلاح المسجونين وحماية المشردين والأيتام، وتوفير العمل لهم للمتعطلين، وقيام جمعيات تنفق على هذه الأنشطة؛ ضرورة تميز كل أمة متحضرة حية[3].

وهكذا يحاول سيد قطب توجيه الإدارة، وعلى رأسها "الإرشاد الاجتماعي"؛ إلى حشد الإنتليجنسيا، والقيام بتعبئة عامة، والإقدام على السيطرة على وسائل الإعلام، هذا فضلاً عن التدخل بالتشريع، الذي سنعرض له لاحقًا.

وإذا كان برنامج سيد قطب بصفة عامة، يرمي إلى تحقيق تجانس اجتماعي عامٍ متعالٍ عن المصالح الاجتماعية،

---

1) ش. أ، سيد قطب، "أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لخدمة القاهرة وحدها" (دون توقيع)، سبق ذكره.

2) ش. أ، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، "في مصر أزمة سيدات"، س ٣، ع ٢.

3) ش. أ، يوليو ١٩٤٠، سيد قطب، "نقص تشكيلاتنا الاجتماعية: هل نحن أمة؟!"، س ١، ع ٧.

وإذا كانت أداته هي الخطة المجردة التي تقوم بها الدولة (الإدارة المجردة)؛ فإن لهذا البرنامج محتوى اجتماعيا محددا.. سواء في مجال الإصلاح الاجتماعي الاقتصادي، أو التعليمي، أو الثقافي، وفي أول هذه المجالات يتجه مشروع سيد قطب إلى مواجهة مشكلة التفاوت الشاسع بين الطبقات، الذي كان يزداد حدة عاما بعد عام خلال سني الحرب العالمية الثانية؛ فالإصلاح الاقتصادي يقف على رأس نقاط برنامجه للإصلاح الاجتماعي الذي يطرحه عام ١٩٤١[١]، وفيه يطالب برفع مستوى الثروة القومية، وحسن توزيع الثورة، باستخدام أداة الضريبة التصاعدية بشكل خاص، والاهتمام بإصلاح الريف وإصلاح أحياء

[1] ش. أ، يونية ١٩٤١، سيد قطب، "السخط دليل الحيوية وحافز إلى مستقبل جديد"، س ٢، ع ٦.

وبالإضافة إلى الإصلاح الاقتصادي؛ يطرح سيد قطب ضرورة وضع سياسة تعليمية ثابتة، ترمي إلى تكوين ثقافة مستنيرة، وشخصية مستقلة تربط التعليم بالحاجات الاجتماعية، وكذلك تحديد وجهة المجتمع الحضارية، ما إذا كانت شرقية أم غربية، أو خليطًا منهما.

الفقراء. والواقع إنه لا معنى عند سيد قطب للتضامن الوطني والروح القومية، أو رفع مستوى الفقراء الخلقي، أو مطالبتهم بإجادة العمل، إذا لم يتم القضاء على هذا التفاوت الشاسع: "نحن في مصر نعمل دائبين على قتل كل بذور الإحساس الوطني والشعور الاجتماعي.. كل الخيرات في مصر لفريق دون فريق. للفريق القليل الذي لا يزيد على مليون من السعداء، بينما الخمسة عشر مليونًا الآخرين محرومون من كل عناية. أما فرص النجاح في الحياة؛ فهي وقف كذلك على فريق دون فريق، وهو الفريق الذي تتوافر له الصحة والعلم والمال.. وكذلك الحال في وظائف الدولة ومناصبها الكبيرة؛ فهي جميعا من نصيب قلة من المتعلمين، وهؤلاء هم الذين يملكون نفقات التعليم.. وضريبة الدم – مع هذا - وقف على فريق دون الآخر.." [١]، كما أن نظام الضرائب القائم آنذاك يكلف الجميع أعباء واحدة؛ مما يؤدي إلى انهيار الملكيات

---

[1] ش. أ، يوليو ١٩٤١ سيد قطب، "الوطنية عاطفة ومنفعة"، س ٢، ع ٧؛ ش. أ، نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب "العدالة الاجتماعية ركن الخلق والوطنية والاقتصاد"، س ٥، ع ١١.

الصغيرة لصالح الملكيات الكبيرة في الأرض [١]، والمشروعات على حد سواء. والحال أن رفع مستوى معيشة الفقراء هو الشرط الأساسي للتقدم، فهم المنتجون والمستهلكون.. ولن يتضاعف الإنتاج أو يزيد الطلب إلا بتحسن أحوالهم الصحية والمادية[٢].

وهنا علينا أن نلاحظ أن سيد قطب لم ينتظر الإحصاء ولا العلم لتحديد هذه الأهداف، فهي تقوم عنده مقام البديهيات، أو هي معنى وجود إصلاح اجتماعي أصلاً. وإذا كان سيد قطب يشير إلى أثر تقليل الفوارق بين الطبقات على تحسن الإنتاج وزيادة الطلب، فليس ذلك إلا من قبيل إغراء الطبقات العليا بفوائد برنامجه الإصلاحي. ذلك أن هذا التفاوت الشاسع في مستويات المعيشة، يظل بالنسبة لسيد قطب أمرا غير مقبول في حد ذاته.

---

[1] ش. أ، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، "الضرائب العامة في خدمة المجتمع"، س ٢، ع ١١.

[2] ش. أ، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي" (بتوقيع س.ق) ، س ٣، ع ١.

وبحلول عام ١٩٤٢، كان سخط سيد قطب على الأوضاع قد دفع به إلى القول بأنه "لا يجوز أن يجتمع الغنى الفاحش والفقر الفاحش على هذه الصورة في وطن واحد بحال من الأحوال"، مطالبا بحق كل فرد في الطعام الذي يحفظ صحته، وفي العمل والعلم والرعاية الصحية، باعتبارها حقوقًا لا يجوز الاعتداء عليها بحال من الأحوال[١].

ويحذر سيد قطب من الإصلاح الجزئي لمثل هذه الأوضاع المتدهورة، أو الاعتماد على مشروعات الإحسان التي كانت ترعاها الوزارة والملك[٢]، مؤكدا أن إعادة توزيع الثورة هي المدخل الصحيح لمكافحة مختلف الأمراض

---

[1] ش. أ، سبتمبر ١٩٤٢، سيد قطب، "العالم الجديد والفوارق بين الطبقات"، س ٣، ع ٩؛ ش.أ، نوفمبر ١٩٤٤، سيد قطب، "القافلة تسير"، س ٥، ع ١١.

[2] ش. أ، أغسطس ١٩٤٢، سيد قطب، العقلية الاجتماعية أهم من الإصلاحات الاجتماعية"، س ٣، ع ٨.

الاجتماعية؛ كالبغاء[١]. ومع ذلك، فثمة مجال للإصلاحات الجزئية، وبصفة خاصة مشروع مكاتب الخدمة الاجتماعية، بهدف ألا يترك المواطنون الفقراء في هذه الحالة المتردية لحين إتمام المشروعات الكبرى[٢].

غير أنه يظل على الدولة أن تتدخل بالتشريع لتعديل أوضاع الطبقات الاجتماعية، وتنفيذ برنامج إعادة توزيع الدخل[٣]، بإعفاء الفقراء من الضرائب جزئيا أو كليا، وزيادة الرسوم على الكماليات، ودعم أسعار المواد الأساسية؛ كمواد التغذية، ووقف تلاعب التجار بالأسعار[٤]، والتقريب بين الحدين الأدنى والأعلى للأجور والمرتبات، وتخفيف وطأة

---

1) ش. أ، مارس ١٩٤١، سيد قطب، "إلغاء البغاء وإلغاء البغايا" (بتوقيع: س. ق)، س ٢، ع ٣.

2) ش. أ، مارس ١٩٤٣، سيد قطب، "الشباب والخدمة الاجتماعية، أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لخدمة القاهرة وحدها!!"، س ٤، ع ٣.

3) ش. أ، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، "الضرائب العامة في خدمة المجتمع"، س ٢، ع ١١.

4) ش. أ، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي"، (بتوقيع: س. ق)، س ٣، ع ١.

الضرائب غير المباشرة عن كاهل الفقراء[١]، وزيادة ميزانية وزارات الخدمات، خصوصا الصحة والشئون الاجتماعية، وجعل التعليم العام حقًا لكل مصري لا يتوقف على دخله[٢].

وبالنسبة للطبقة العاملة؛ يطالب سيد قطب بتوفير الضمانات الأساسية لها، عن طريق إصدار قانون بوضع حد أدنى للأجور، وحد أقصى لساعات العمل، وتعديل قانون إصابات العمل؛ بحيث يكون مجزيا وعمليا[٣]، وإصدار مشروع قانون عقد العمل، والاعتراف بالنقابات العمالية واتحاد النقابات، حتى يجري التعاقد بإشراف النقابات، التي يمكنها وحدها الصمود أمام ضغوط رأس المال، وإعمال القوانين العمالية في الواقع، فضلاً عن إصدار قانون التأمين الإجباري ضد إصابات العمل، وضد المرض والشيخوخة،

---

[1] ش. أ، أكتوبر ١٩٤٣، سيد قطب، "تعليم الشعب أقرب الطريق إلى العدل الاجتماعي وإلى زيادة الثروة القومية"، س ٤، ع ١٠.

[2] ش. أ، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، "مشروع بفردج اتجاه عالمي لا مشروع محلي"، س ٤، ع ٥.

[3] ش. أ، أبريل ١٩٤٢، سيد قطب، "هل نحن متحضرون؟ الفوارق السحيقة بين مظاهرنا وحقائقنا"، س ٣، ع ٤.

مع تحميل أصحاب الأعمال وخزانة الدولة بالنسبة الأكبر من قيمة التأمينات[1].

وهكذا يجتر سيد قطب الأفكار الأساسية للإصلاح الاجتماعي اليساري النزعة، مجردة عن أساسها النظري والسياسي، واضعا نصب عينيه كمثال يحتذى؛ المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، دون النظر إلى طبيعة الطبقة المحلية الحاكمة، محاولاً بذلك سحب البساط من تحت أقدام اليسار، باسم العلم والنظرة العلمية والمصالح المجردة، ولا ينسى سيد قطب في هذا المجال أن يعيد التأكيد على النظرة العلمية المجردة للإصلاح الاقتصادي، فيرى أن تتحقق زيادة الأجور في الحدود التي لا تزعزع أسس الاقتصاد في وجه المنافسة الأجنبية، وألا تنقص أيضا عن حد معين حتى لا يضيق السوق القومي في وجه الإنتاج المحلي[2].. فكأن الجور لعبة توازن اقتصادي مجرد من المصالح الاجتماعية.

---

1) ش. أ، يوليو ١٩٤٢، سيد قطب، "قوانين العمال معناها تنظيم حياة ربع السكان" (دون توقيع)، س ٣، ع ٧.

2) ش. أ، يونية ١٩٤٢، سيد قطب، "وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله في هذا الطور من حياتنا" (دون توقيع)، س ٣، ع ٦.

أما بالنسبة لأوضاع الفلاحين، فيستبعد سيد قطب إمكان وضع حد أدنى للأجور بالنسبة لعمال الزراعة، ويفضل درءا لآثار التضخم على مستواهم المعيشي؛ التحول إلى نظام الأجر العيني[١]. ولكنه يلح كثيرا على نشر الملكية الصغيرة للأرض وحمايتها[٢]؛ وذلك بتوزيع أراضي الدولة المستصلحة على صغار الفلاحين دون سواهم، وجعل التعاون بين هؤلاء الملاك إجباريا لمنع عيوب الملكية القزمية[٣]، وإصلاح قانون الخمسة أفدنة الذي صدر في عهد كتشنر لمنع التلاعب به[٤]. وبمعنى آخر، يتجنب سيد قطب مواجهة طبقة كبار الملاك مواجهة حاسمة فيما يخص

---

[1] ش. أ، سيد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي"، سبق ذكره.

[2] ش. أ، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، "عالم جديد في طيات هذا الجحيم"، س ٢، ع ٨.

[3] ش.أ، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون"، (دون توقيع)، س ٤، ع ٥.

[4] ش. أ، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، "الشئون الاجتماعية في خطاب العرش" (دون توقيع)، س ٤، ع ١. ويحمي القانون المشار إليه الملكية التي لا تزيد عن خمسة أفدنة من نزعها بسبب الديون.

ملكيتهم الواسعة، أو أجور فلاحيهم.. فلا مجال هنا لتحديد الملكية الزراعية أو الأجور.

***

أما بالنسبة للتعليم؛ فهو الأداة الأساسية في مهمة أخرى من مهمات الإصلاح الاجتماعي؛ وهي إصلاح الشخصية المصرية، واتساقًا مع رؤية سيد قطب للمجتمع كمادة خام للإصلاح فاقدة الإرادة، وللدور المركزي للدولة، التي يقع على عاتقها وحدها عبء الإصلاح، باعتبارها جهازا غير اجتماعي، يؤكد سيد قطب أن المدرسة هي الوسيلة، "مادام المنزل المصري متخلفًا، ولا سلطان لنا عليه، والمجتمع المصري مضعضعا، ولا حيلة لنا في تدعيمه إلا عن طريق القانون (وأثره محدود)، وطريق الإرشاد (وأثره غير مضمون)[1]. غير أن المدرسة ذاتها في حاجة إلى إصلاح؛

---

[1] ش. أ، نوفمبر ١٩٤٠، سيد قطب، "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، س ١، ع ١١.

ذلك أن العقلية المسيطرة عليها آنذاك "هي عقلية التعليم المحدودة لا عقلية التربية الشاملة"[١].

ويعدد سيد قطب – عن خبرة - عيوب النظام التعليمي وأسبابها، فيشير إلى ازدحام الفصول بالتلاميذ، وإرهاق المدرس بالعمل وغبنه ماديا، ومنع المدارس من التصرف في نظام التعليم تبعا لظروفها وبيئتها؛ مما يعوق أي دور تربوي للمدرسة[٢]. فإذا أضيف إلى ذلك طول المناهج وامتلاؤها بالمعلومات، فالنتيجة هي عدم الاهتمام بتكوين شخصية التلميذ أو عقليته أو خلقه[٣]. كما أن طول مدة الدراسة على هذا النمط، وبعد مناهجها عن الاهتمام بالحياة العملية؛ تخلق عقليات غامضة التصور والتعبير[٤]، وشخصيات ضعيفة غير قادرة على دخول المنافسة الحرة،

---

[1] ش. أ، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، "معركة قتل الوقت" (بتوقيع س.ق)، س ٣، ع٢.

[2] ش. أ، سيد قطب، "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

[3] نفس المصدر.

[4] ش. أ، أغسطس ١٩٤٠، سيد قطب، "الكتب المدرسية تبعد المدرسة المصرية عن الحياة"، س ١، ع ٨.

وغير مهتمة بالمسائل العامة، وكلها عنده من مصادر تفكك الرأي العام والانحلال الخلقي[١]. كما أن البرامج الدراسية للأطفال تسرق طفولتهم، وتحشو أدمغتهم بما لا يفهمونه ولا يتفق مع خبرتهم وسنهم، وتحاول إنضاجهم دون جدوى قبل الأوان[٢].

وعلى ذلك فإن المدرسة لن تصلح لعلاج عيوب الشخصية المصرية إلا بتعديل نظمها تعديلاً جذريا. ويقترح سيد قطب ألا تزيد المدرسة على ثمانية فصول، وألا يزيد الفصل على عشرين تلميذًا، مع تخفيض جداول حصص المدرسين وزيادة مرتباتهم، فضلاً عن إعادة توجيه الكتب والمقررات والنظم المدرسية؛ بحيث تصل التلميذ بالحياة العامة، وتحرص على تكوين شخصيته الفردية والاجتماعية وامتحان ذكائه، لا قدرته على الحفظ والاختزان[٣]. وتدخل

---

[1] ش. أ، سيد قطب "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

[2] ش. أ، مارس ١٩٤٢، سيد قطب، "طفولتنا المسروقة!!!"، س٣، ع ٣.

[3] ش. أ، سيد قطب "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

المرانة العملية كجزء لا يتجزأ من الدراسة[1]. بل ويقترح سيد قطب أن يتمحور البرنامج الدراسي كله حول إقامة مشروع متصل بالحياة العملية[2]. كما دعا إلى مخاطبة الأطفال بلغتهم، وتوجيه المناهج إلى تنشيط غرائزهم وأخيلتهم[3]، وتعويد الطلاب على القراءة أو على القيام بأشغال عملية تنتج منتجات صالحة للبيع، أو القيام بأعمال تجارية بسيطة، أو ممارسة الرياضة[4].. فالمطلوب هو مجتمع منتج نشط متفتح الذهن، له حس عملي. وإذا كان هذا الإصلاح الجذري مكلفًا، فإن سيد قطب يرى أن إنفاق الميزانية على نصف عدد المدارس وفق هذا النظام المقترح،

---

[1] ش. أ، فبراير ١٩٤٢، سيد قطب، "ميادين النشاط الشاغرة والشبان المتعطلون"، (دون توقيع)، س ٤. ع ٢.

[2] ش. أ، سيد قطب، "الكتب المدرسية تبعد المدرسة المصرية عن الحياة"، سبق ذكره.

[3] ش. أ، سيد قطب، "طفولتنا المسروقة!!"، سبق ذكره.

[4] ش. أ، سيد قطب، "معركة قتل الوقت" (بتوقيع س. ق)، سبق ذكره.

أفضل من إنفاقها على العدد الضخم الموجود بالنتائج السيئة القائمة[١].

ومع ذلك فإن سيد قطب لا يطمح إلى مجرد تكوين صفوة متعلمة تعليما جيدا؛ بل يرمي إلى محو الأمية، ويطالب بمد التعليم المجاني إلى المرحلة الابتدائية، وجزء من المرحلة الثانوية، بما يوازي مرحلة التعليم العام في البلدان الأوروبية، على أساس أن التعليم الإلزامي لا يفلح حتى في محو الأمية إلا بشكل مؤقت[٢]. كما أن التعليم المجاني بهذا المفهوم ضروري لتكوين مواطنين صالحين للعمل السياسي، ولتحقيق تكافؤ الفرص بين الأفراد، وكلاهما ضروري ليتحقق المعنى السياسي والمعنى الاجتماعي للديمقراطية[٣]. كذلك فإن تعليم العمل والفلاحين سيجعلهم

---

[1] ش.أ، سيد قطب، "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

[2] ش.أ، مارس ١٩٤٣، سيد قطب، "الاتجاه الاجتماعي والقومي في شئون التعليم"، س ٤، ع ٣.

[3] نفس المصدر.

يعملون على التخاص من أحوالهم المزرية، والمطالبة بحقهم في الحياة الكريمة[١]؛ أي سيحولهم إلى قوة سياسية نشطة.

ويقترح سيد قطب - ربما للتوفيق بين مطلبيه المتعارضين؛ رفع مستوى التعليم من جهة، ونشره من جهة أخرى – فرض ضرائب خاصة للتعليم على رءوس الأموال الكبيرة[٢]. وهكذا تعود مشكلات التعليم لتصب في المشكلة الاقتصادية.

***

وللتعليم وفلسفته في فكر سيد قطب هدف آخر، أشار إليه في مقالٍ ضافٍ في صحيفة دار العلوم، ردا على كتاب طه حسين: "مستقبل الثقافة في مصر"[٣]، يحبذ فيه أن تشرف

---

[1] ش. أ، أكتوبر ١٩٤٣، سيد قطب، "تعليم الشعب أقرب الطرق إلى العدل الاجتماعي وإلى زيادة الثروة القومية"، س ٤، ع ١٠.

[2] ش. أ، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، "الأشواك في طريق المتعلمين: مشاكل المتعلمين ومشاكل العمال"، س ٣، ع ١. وهو اقتراح سبق طرحه في مجلة "التطور": رفعت السعيد، المرجع السابق، ص ١٠٣.

[3] صحيفة دار العلوم، أبريل ١٩٣٩، سيد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س ٥، ع ٤.

الدولة على مراحل التعليم العام ومناهجه في الأزهر، في القسمين الأولي والثانوي، والمدارس الأجنبية، فضلاً عن المدارس الأهلية والمسيحية، حتى تتوحد أسس العقلية المصرية في التعليم، وأن تشرف الدولة على كلية اللغة العربية بالأزهر، حتى تضمن وحدة نوعية العقلية التي تدرس للطلاب في المدارس، ولهذه المسألة صلة وثيقة بالاتجاه العام لبرنامج الإصلاح الاجتماعي الذي طرحه سيد قطب، والذي يرمي إلى تحقيق التجانس العام اقتصاديا واجتماعيا وتعليميا وثقافيا، وحضاريا بصفة عامة.

وكان موقف سيد قطب في هذه المرحلة بخصوص مسألة الهوية الحضارية؛ يقوم على صيغة للجمع بين ما نسميه الآن الأصالة والمعاصرة، أو بمصطلحه الخاص بين العقلية الغربية والعقلية الشرقية، في إطار الوطنية المصرية الأصيلة. فمصر يجب أن تأخذ بالحضارة الأوروبية، لا لأنها تتشابه معنا عقليا – كما أشار طه حسين في كتابه المذكور- وإنما ببساطة لأن أوروبا سبقتنا في سلم الحضارة؛ ذلك أن لكل أمة عقلاً خاصا بها، قد يتقارب مع عقل غيرها ولكن لا يماثله، ويقترح اقتباس المدنية الأوروبية

مع الاحتفاظ بثقافتنا التي تشمل الدين والفن والنظم الخلقية والتقاليد والخرافات[1].

وكان برنامجه في الاقتباس عن الغرب من الرحابة بحيث إنه – في تأكيده على ضرورة الاهتمام بالترجمة كمرحلة أساسية من مراحل التقدم العقلي لمصر – أشار إلى مذهب النشوء والارتقاء، ونظرية النسبية، ومذهب فرويد، والمذاهب الفنية؛ الرمزية، والسريالية، والواقعية، من ضمن ما يجب ترجمته عن الغرب وتمثله[٢]؛ مما يشير إلى إحساسه بوجود درجة عالية من القرب بين العقلية المصرية والعقلية الأوروبية.

والواقع إن الصخرة التي تحطم عندها تبني سيد قطب للحضارة الغربية؛ هي رؤيته لأخلاق الأسرة، أو مسألة تحرر المرأة، فالأسرة في فكر سيد قطب وليدة الرقي

---

1) نفس المصدر.

2) ش. أ، فبراير ١٩٤٣، سيد قطب، "حلقة مفقودة في نهضتنا العقلية الحديثة"، س ٤، ع ٢. ولعل هذه الإشارة إلى السريالية تدل على متابعته لمجلة "التطور"، التي كان يقودها سرياليون مصريون: جورج حنين وكامل التلمساني، وغيرهما.

الإنساني، وسبب في زيادته[1]. ودور المرأة "الطبيعي" هو تكوين المنزل وتنشئة الطفل؛ ومن ثم فلابد أن يكون تعليمها من نوعية مختلفة؛ معلومات عامة، الطفل وغرائزه، صحة الطفل والحامل، أدب الأطفال، التربية الجنسية، "ترويض الرجال"، والتدبير المنزلي. أما إذا تربت المرأة وتعلمت على نظام الفتيان؛ فهذا شذوذ في رأيه، وانقياد للنمط الأوروبي، وخروج على "طبيعة الأنوثة"[2]. ذلك أن المرأة في تصور سيد قطب – منذ عام ١٩٣٤ على الأقل - ذات جوهر "بيولوجي"، إذا جاز التعبير، تتمحور طبيعتها حول الغريزة، محدودة الجوانب إذا قيست بالرجل[3]، لا تهدف مهما تغيرت

---

[1] الأسبوع، ٢٤ أكتوبر ١٩٣٤، سيد قطب، "المرأة لغز بسيط -٤"، ع ٤٨.

[2] ش. أ، أبريل ١٩٤٠، سيد قطب، "ثقافة المرأة المصرية يجب أن تخضع لوظيفتها الطبيعية والاجتماعية"، س ١، ع ٤؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٢٩١ - ٢.

[3] الأسبوع، ٣ أكتوبر ١٩٣٤، سيد قطب، "المرأة لغز بسيط -١"، ع ٤٥.

أوضاعها الاجتماعية إلا لإعجاب الرجال[1]، وتصل إليه بسلاح الإغراء[2].

ومع ذلك، فإن موقف سيد المحافظ تجاه المرأة ودورها في المجتمع لم يصل به في هذه المرحلة إلى الدعوة لحجبها تماما عن المجتمع، بل يدعو إلى تعويدها الاختلاط البرئ، في إطار رؤيته العامة "للمجتمع المتوازن"، فيأخذ موقفًا وسطًا بين درجات الاختلاط التي تعد عنده إباحية، وبين الاحتجاب الشامل وفق التقاليد القديمة[3]. وفي إطار هذه الرؤية يعيب سيد قطب على المجتمع الغربي، خصوصا في فترة ما بعد الحرب الأولى؛ ما يسميه إباحيته ونهمه للمتع بغير حدود، والنزعة الفردية بصفة عامة، ويؤكد على القيمة

---

1) الأسبوع، ١٥ أغسطس ١٩٣٤، سيد قطب، "المرأة بين شتى العواطف"، ع ٣٨؛ الأسبوع، ٢٤ ديسمبر ١٩٣٤، سيد قطب، "المرأة العصرية؟؟ عرض وتحليل"، ع ٥٨.

2) الرسالة، ٢ أبريل ١٩٤٥، "على هامش النقد: هذه الشجرة. للعقاد"، س ١٣، ع ٩١٣.

3) ش. أ، مارس ١٩٤١، سيد قطب "إلغاء البغاء وإلغاء البغايا" (بتوقيع س.ق)، س ٢، ع ٣.

المطلقة للأخلاق، وعدم تقييمها بأموال أو منافع[١].. وهو يأمل في أن تعود أوروبا فتفيق مما أسماه إباحيتها ولا أخلاقيتها، وتعود إلى النظرة الروحية، والإيمان بالمجهول والروح والأخلاق والتقاليد[٢]. وهو ينسب شيوع الطلاق إلى شيوع روح التحرر الأوروبية في مصر، ويدعو إلى شن حملة عليه في المساجد والمحافل والمجتمعات ووسائل الإعلام، ومراقبة هذه الأخيرة حتى لا تنشر أخبار الطلاق، أو ما يشوه مفهوم الحياة الزوجية، وبث روح الأسرة في نفوس البنات[٣]. ويصل به الأمر إلى حد الدعوة

---

[1] ش. أ، أبريل ١٩٤١، سيد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، س ٢، ع ٤؛ الأهرام ١٧ يونية ١٩٣٤، سيد قطب، "فتى أمريكي يجاهر برأي جرئ"، ص ٧. (وأعاد نشره في مجلة الشئون الاجتماعية: س ٣، ع ١٠، أكتوبر ١٩٤٢).

[2] ش. أ، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، "عالم جديد في طيات هذا الجحيم"، س ٢، ع ٨؛ الأهرام، ١٦ يناير ١٩٣٤، سيد قطب، "الشعر والبؤس"، ص ٧؛ ش.أ، سيد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، سبق ذكره.

[3] ش. أ، فبراير ١٩٤٣، سيد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون الاجتماعية"، (دون توقيع)، س ٤، ع ٢.

إلى حماية الملكيات الصغيرة من التفتت بسبب الإرث، حفاظًا على كيان الأسرة - الأمر الذي يعني عمليا الإبقاء على نمط العائلة الممتدة – وإلزام الآباء قانونًا بحماية أولادهم من التشرد[١].

كذلك فإن سيد قطب، مع احترامه في تلك المرحلة لإنجازات الغرب المادية والعلمية، يرى أن حضارته قد فشلت؛ لأنها تحطم "كل ما تعبت الإنسانية في صوغه من المثل الروحية والعقائد الإنسانية والتقاليد المثالية، فلم تلتفت إلى الجانب الإنساني في الإنسان؛ وإنما قامت على أساس المادة وحدها وأهملت شئون الروح"[٢]. ومن هنا فإن العالم في حاجة إلى روافد الحضارة الشرقية، وبصفة خاصة مصر بدورها الحضاري العريق، الفرعوني والإسلامي، وهذا يتطلب أن "نؤمن بأنفسنا" ودورنا[٣]. ويتسق هذا الموقف مع

---

[1] ش. أ، سيد قطب، "عالم جديد في طيات هذا الجحيم"، سبق ذكره.

[2] ش. أ، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، "في المستقبل آمال وفرص مهيأة للاستغلال"، س ٤، ع ١.

[3] نفس المصدر؛ الثقافة، ١٤ مارس ١٩٤٤، "كتب مترجمة -٢- المهاتما غاندي"، س ٦، ع ٢٧٢.

مطالبة سيد قطب للمصريين بالاعتزاز بتقاليدهم وتراثهم، وعدم الجري وراء الغرب المتهالك، إلى حد وصف المتفرنجين من المصريين بأنهم متنازلون "طوعا لا كرها عن شخصيتهم وكرامتهم، بله وطنيتهم وقوميتهم"[١].

والواقع إن مشروع سيد قطب الإصلاحي، هو في صميمه مشروع رومانتيكي وطني، ينطلق من فكرة الذات المصرية، ويدعو إلى إحياء هذه الذات، والفخر بماضيها وتراثها وخصوصيتها، والتمسك بها؛ في إطار رؤيته المحافظة لهذه الذات. وعلى نفس نمط الاعتزاز بذات الشاعر، فإن عماد النهضة المرتقبة هو الاعتزاز بالذات الوطنية، بكل ما تحمله الفكرة من روح رومانتيكية، دون إغفال أن عماد هذه الذات الوطن؛ هو نخبتها (الإنتليجنسيا) ممثلة في الجهاز الإداري للدولة، المكلف بإحياء الوطن.

---

[1] الأهرام، ١١ يناير ١٩٣٤، سيد قطب، "من أيام دار العلوم"، ص ٧؛ الرسالة ١٥ سبتمبر ١٩٣٣، سيد قطب، "العالم يجري"، س ١، ع ١٧.

ومن هنا – ومن منطلق "علمي" أيضا – حرص سيد قطب على التأكيد على ضرورة استلهام الواقع المصري في التخطيط للإصلاح الاجتماعي، وعدم نقل المشاريع الأوروبية نقلاً آليا؛ ذلك أنها محكوم عليها بالفشل، لبعدها عن الواقع، ولأنها تنم عن روح التقليد المنافية لروح الإبداع، الأساسية لكل تقدم، فضلاً عن أنها لا تتفق مع العلم الذي يقوم على الدراسة العينية والإحصاء والتجربة[1]. كما يلح على ضرورة ألا تصطدم مشروعات الإصلاح بالتقاليد والعرف والدين، إذا أريد لها حقًا أن تحقق نجاحا في الريف بصفة خاصة. ومن هنا ضرورة الاعتماد على الوعظ الديني في الإصلاح الاجتماعي للريف[2].

ومن هذا المنطلق أيضا، يؤكد سيد قطب على ضرورة اتفاق التشريعات مع ظروف البيئة، وعدم نقلها عن الغرب،

---

[1] ش. أ، أكتوبر ١٩٤١، سيد قطب، "مشروعات الإصلاح الاجتماعي يجب أن تنبع من البيئة، وتعتمد على الإحصاء والتجربة"، س ٢، ع ١٠.

[2] ش. أ، سبتمبر ١٩٤٣، سيد قطب، "في صميم الريف"، س ٤، ع ٩.

إذا أريد لها النجاح في حل مشاكل المجتمع فعلاً[١]، والمواءمة بين التشريع وبين الروح الإسلامية والتقاليد المصرية[٢]، خصوصا وأن الدين الإسلامي في نظره يلتقي مع نظريات التشريع الحديثة في تقرير سلطة الجماعة على الأفراد، إلى جانب الحفاظ على حقوق الفرد[٣]. كذلك لا بد من تعديل المناهج الدراسية لتتفق مع تاريخ الأمة المصرية، وديانتها، ومقوماتها العقلية والروحية والاجتماعية، بالإضافة إلى مطالبها الاقتصادية والعمرانية، كشرط أساسي للقضاء على تمزق العقلية المصرية[٤].

---

[1] ش. أ، ديسمبر ١٩٤١، سيد قطب "القوانين والتنفيذ" (بتوقيع س. ق)، س ٢، ع ١٢.

[2] ش. أ، أغسطس ١٩٤١، سيد قطب، "مقومات المجتمع المصري"، (بتوقيع س.ق)، س ٢، ع ٨.

[3] الأسبوع، ٦ يوليو ١٩٣٤، سيد قطب، "قيمة الفضيلة بين الفرد والجماعة"، ع ٢٨.

[4] ش. أ، سيد قطب "مشروعات الإصلاح يجب أن تنبع من البيئة، وتعتمد على الإحصاء والتجربة"، سبق ذكره.

غير أن هذه الإشارات المختلفة إلى الإسلام والروح الشرقية، يجب ألا تفهم كنزعة إسلامية، في هذه المرحلة من تطور فكر سيد قطب؛ فهي في هذا السياق ليست سوى إحدى خصائص الروح المصرية، ذلك أن مقومات المجتمع المصري عنده – كما هي عند التنويريين من أمثال طه حسين – هي مزيج من ثلاثة أصول؛ الثقافة المصرية القديمة (الفرعونية) السارية في العادات والخرافات، والدين الإسلامي واللغة العربية، والمدنية الأوروبية التي تغلغلت في كل مناحي الحياة[1]. والمزج بينها إنما يتم في إطار مهمة بعث الروح القومية المصرية وتفردها. ومن هنا يجب أن تقوم الثقافة المصرية الحديثة على تاريخ مصر ودينها وأدبها، ثم تاريخ العالم والآداب والفنون العالمية والعلوم الحديثة[٢].

---

[1] ش. أ، سيد قطب، "مقومات المجتمع المصري" (بتوقيع س. ق)، سبق ذكره.

[2] ش. أ، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، "القراءة ينبوع الحياة والتجدد، وغذاء الإنسانية والطموح" (بتوقيع س. ق)، س ٣، ع ١.

وعلى ذلك؛ "فالشخصية الوطنية المصرية" عند سيد قطب هي "الوضع الراهن" ذاته، محصلة تاريخها، بما في ذلك التأثيرات الأوروبية دون تمييز. ولما كان المشروع بأكمله يتمحور حول رؤية "لذات الوطن"؛ فقد كان موقفه يتضمن قبولاً جوهريا للوضع الراهن، والعمل على تحقيق الإصلاح من خلاله.

ويسعى سيد قطب إلى التخطيط لبث الروح الوطنية في كل من الجمهور العام والمتعلمين، عن طريق تدريس تاريخ الأبطال المصريين والإسلاميين في المدارس، والاهتمام به في الصحافة ودور النشر، وعرضه بأشد الوسائل إغراء وجاذبية[١]. ويفصل سيد قطب كيفية دراسة تاريخ مصر في المراحل الدراسية المختلفة لتحقيق هذا الهدف، كما يدعو إلى العمل على إحياء الأعياد المصرية القديمة، وتيسير زيارة

---

[1] ش. أ، أبريل ١٩٤٣، سيد قطب، "أبطالنا المنسيون وأمجادنا المغمورة"، س ٤، ع ٤.

الآثار للطلاب؛ لغرس حب الوطن في نفوسهم[١]، والتصدي لما يروجه الأجانب عن تاريخ مصر من الأباطيل[٢].

ومع ذلك فإن اتجاه القومية المصرية عند سيد قطب يتسع لتعاون وثيق، وشعور بالارتباط مع البلدان العربية، فنجده منذ عام ١٩٣٨ يحتفي بالتعاون العربي، وخصوصا في المجالات الثقافية، ويؤكد تعاطف كل مصري مع قضية فلسطين، بل ويشير إلى اهتمامه بالروابط العربية منذ عهد دراسته بدار العلوم[٣]. ثم يتطور هذا الاتجاه العربي عنده في عام ١٩٤٥ إلى المطالبة بالتوسع في تدريس التاريخ العربي والإسلامي، وإبراز نصيب الإسلام في التاريخ المشترك للبلاد العربية، انطلاقًا من أن مصر "واحدة من ممالك العالم

---

[1] ش. أ، مارس ١٩٤٢، سيد قطب، "الروح المصرية الصميمة يجب أن تنبعث في دمائنا وتفكيرنا وتاريخنا"، س ٣، ع ٣.

[2] ش. أ، مارس ١٩٤٣، "الاتجاه الاجتماعي في شئون التعليم"، س ٤، ع ٣.

[3] الرسالة، ٢٨ نوفمبر ١٩٣٨، سيد قطب، "بيت المغرب في مصر"، س ٦، ع ٢٨٢.

العربي التي توشك أن تكون وحدة جامعة"[١]. أما بالنسبة للصلة بالبلاد الإسلامية؛ فتقتصر عنده آنذاك على أن توقظ كل أمة إسلامية شعورها القومي الخاص، وتقوي شخصيتها، ثم تلتقي جميعا بعد ذلك على مصالح واحدة واتجاهات متقاربة[٢].

***

ومن هذا كله، يتضح أن سيد قطب قد صاغ برنامجا شاملاً للإصلاح الاجتماعي، في إطار الوطنية المصرية، يضع في المحل الأول رفع مستوى معيشة الفقراء من النواحي المادية والتعليمية والثقافية. أما الهوية السياسية للدولة القائمة بالإصلاح، فكانت تصورا مجردا عن دولة تكنوقراطية. ويقوم المشروع كله على افتراض ضمني؛ هو أن النظام القائم قادر على الارتفاع إلى مستوى الصالح العام المجرد من الانتماءات الطبقية والثقافية، وأن توجيهه إلى

---

[1] ش.أ، سبتمبر ١٩٤٥، "الأهداف العليا للتعليم في المجتمع والحياة"، س ٦، ع ٩.

[2] ش.أ، فبراير ١٩٤٣، سيد قطب، "الاحتفال بالعام الهجري مظهر من مظاهر اليقظة القومية"، (دون توقيع)، س ٤، ع ٢.

الوجهة الصحيحة وإرشاده بالكتابة، فضلاً عن التأثير الشخصي – الذي لابد وأن سيد قطب قد مارسه أثناء علاقته بوزير الشئون الاجتماعية – كفيل بشحذ عزم الدولة وإمكاناتها الضخمة، المالية والتشريعية، للتقدم نحو الإصلاح المطلوب. وعلى ذلك تقوم علاقة ثلاثية الأطراف بين المفكر والدولة والأمة؛ فالمفكر (سيد قطب ممثل الإنتليجنسيا) يوجه الدولة أو "ينورها" لتقوم بدورها بإصلاح الأمة، وفقًا لتصميم معد سلفًا، لتحويلها إلى أمة متحضرة. وسوف نرى لاحقًا مغزى هذا التصور.. غير أنه - بصفة مبدئية - تصور من شأنه أن يصطدم بطوبويته في التطبيق.

ففي البداية؛ وجد سيد قطب في بعض نشاطات الوزارة وإصلاحاتها أملاً مشجعا لإمكان تحقق طموحه. ففضلاً عن اقتناعه بصدق نوايا الوزير الوفدي عبد الحميد عبد الحق؛ فقد أبهجه كثيرا أن استطاعت الحكومة تمرير قانون ضريبة الأرباح الاستثنائية في البرلمان، رغم أنها عجزت عن تمرير

قانون ضريبة التركات[1]، ثم نجحت في إعفاء صغار الملاك من الضرائب[2]. ويصل تفاؤل سيد قطب إلى الذروة في بداية عام ١٩٤٣، فيحتفي بعدة مشروعات؛ منها: مشروع توزيع الأراضي المستصلحة على صغار الزراع، وتنظيم التعاون، وتعديل لائحة السجون، وإلغاء الضريبة على صغار الملاك، وزيادة أجور العمال، وإلغاء البغاء، وتنشيط الجمعيات الخيرية. ورغم أن أغلب ما ذكره كان مجرد مشروعات؛ فقد عبر عن تفاؤله باستيقاظ روح الإصلاح الاجتماعي[3]. وهكذا راح يقارن بين وضع مصر عام ١٩٤١، وما كان قبل ذلك بنصف قرن، وراح يؤكد على احتفائه بالاستقلال وفقًا لمعاهدة ١٩٣٦، ويشير إلى آثار الصحوة الوطنية الإيجابية المتمثلة في مشروع القرش

---

[1] ش. أ، نوفمبر ١٩٤١، سيد قطب، "الضرائب العامة في خدمة المجتمع"، س ٢، ع ١١.

[2] ش. أ، مايو ١٩٤٢، سيد قطب، "نحو آفاق جديدة في طريق العدل الاجتماعي"، س ٣، ع ٥.

[3] ش. أ، يناير ١٩٤٣، سيد قطب، "في المستقبل آمال وفرص مهيأة للاستغلال"، س ٤، ع ١.

وعيد الاقتصاد القومي، ومظاهرات ١٩٣٥ (التي يسميها ثورة)، ويذكر بإلغاء السخرة، وحصول العمال على جانب من حقوقهم[١]. ومن ثم دعا المخلصين الساخطين على الأوضاع إلى عدم اليأس من جدوى الإصلاحات البطيئة[٢].

ويحسب سيد قطب أن بإمكان الدعوة المخلصة أن تحرك حتى الأغنياء للإسهام في الإصلاح الاجتماعي، فيدعوهم إلى الإسهام في مشروع وزارة الصحة لمكافحة الأوبئة بالتبرع بالصابون والبترول والملابس للفقراء[٣]، ويطالب أصحاب الأعمال بإقامة نوادٍ للعمال لرفع مستواهم الذهني والحرفي، ويحاول أن يغريهم مؤكدا لهم فائدة ذلك بالنسبة للصناعة، واتفاقه بالتالي مع مصالحهم[٤]، بل ويشجعهم على تأييد مشروع تخفيف عبء الضرائب عن

---

1) ش. أ، ديسمبر ١٩٤١، سيد قطب، "ميزانيتنا القومية تدعو إلى الأمل والتفاؤل"، س ٢، ع ١٢.

2) نفس المصدر.

3) ش. أ، سبتمبر ١٩٤٣، سيد قطب، "معركة النظافة"، س ٤، ع ٩.

4) ش. أ، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، "جامعة شعبية لرفع مستوى العمال"، (دون توقيع)، س ٤، ع ٥.

كاهل الفقراء، باعتبار أن من شأن ذلك زيادة مقدرتهم الشرائية وتوسيع السوق[1].

وفي هذا كله يتخلى سيد قطب عن الرؤية العلمية الحقيقية للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية القائمة. فمن جهة أولى ليس من المؤكد أن ترقية مستوى العمال ستؤدي بالضرورة إلى نهضة صناعية أو مكاسب لأصحاب الأعمال؛ إذ إن ذلك يتوقف على مسائل أخرى عديدة، مثل حجم السوق الذي لا يرتبط بمستوى الأجور وحده، خصوصا في بلد زراعي كمصر الأربعينيات، ومدى تطور الصناعة ذاتها، واحتياجها إلى مهارات خاصة، وغيرها. وفضلاً عن ذلك - على فرض صحة افتراضاته هذه- فإن المكاسب المتوقعة على مدى بعيد تتطلب إنفاقًا حاضرا.. والحال أن هذا الإنفاق المكلف يتطلب إرغام شريحة أو طبقة ما على أدائه. وكان من المستحيل، في ظل التركيبة السياسية والاجتماعية المصرية في تلك الأثناء؛ إجبار طبقة كبار

---

1) ش. أ، أكتوبر ١٩٤٣، سيد قطب، "القدرة على الاستهلاك أساس رقي الصناعة العالمية والمحلية" (دون توقيع)، س ٤، ع ١٠.

الملاك على أداء هذه الضريبة التي أدتها مرغمة في الحالة الأوروبية لصالح الطبقة الرأسمالية الصاعدة. وفوق ذلك جميعه، هناك الترابط القوي بين الاقتصاد المصري والاقتصاد الرأسمالي العالمي، وما يفرضه ذلك من ضغوط وتحكم مما لا مجال لتفصيله هنا.

ومع ذلك، فلم يكن سيد قطب غافلاً تماما عن الضغوط التي يمارسها الأغنياء لعرقلة مشروعات الإصلاح الاجتماعي التي تمس مصالحهم، من خلال نفوذهم داخل البرلمان؛ فقد أشار صراحة إلى عرقلتهم لمشروع قانون ضريبة التركات في البرلمان[1]، وتنصل أغلبهم من الإقدام على التبرع لمساعدة الفقراء [2]، وعرقلة اتحاد

---

[1] ش. أ، أبريل ١٩٤١، سيد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، س ٢، ع ٤.

[2] ش.أ، يناير ١٩٤٢، سيد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي" (بتوقيع س. ق)، س ٣، ع ١؛ ش.أ، سبتمبر ١٩٤٢، سيد قطب "فرد يقيم مستشفى"، (دون توقيع)، س ٣، ع ٩.

الصناعات لخطة التأمين الاجتماعي على العمال[1]. ويتصدى سيد قطب – مستنكرا الجشع البالغ، وبحس أخلاقي – لادعاءات أصحاب رءوس الأموال عن خطورة رفع الأجور على الصناعة الوطنية، مستشهدا بالأرقام على ارتفاع معدلات الربح زمن الحرب؛ بحيث صار الأثرياء يزدادون ثراء والفقراء يزدادون فقرا بسبب التضخم[2]. ولا تقتصر المسألة على الأكاذيب والضغوط، بل إن رجال الأعمال – يؤكد سيد قطب - لا يطبقون التشريعات التي تصدر لتقرير جانب من حقوق العمال، فيطالب بتوفير جهاز رقابي يلزمهم إلزاما بتطبيقها[3]، فيعود مرة أخرى إلى الدولة آملاً في قدرتها على ردع الطبقات المالكة.

---

1) ش. أ، مايو ١٩٤٣، سيد قطب، "مشروع بفردج اتجاه عالمي، لا مشروع محلي"، س ٤، ع ٥.

2) ش. أ، يوليو ١٩٤٢، سيد قطب، "صيحة طبيب أسنان لإنقاذ العمال من الانتحار بالجوع"، س ٣، ع ٧.

3) ش.أ، سبتمبر ١٩٤٣، سيد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون الاجتماعية، س ٤، ع ٩.

والأكثر من ذلك أن سيد قطب كان واعيا بالاستخدام المغرض لمفهوم القومية والمصلحة الوطنية للدفاع عن مصالح الطبقات المالكة، فانتقد بضراوة إنفاق الأموال العامة على تسوية الديون العقارية لكبار الملاك بحجج وطنية، في الوقت الذي تتنصل فيه الميزانية من توفير نصف قدر هذه الأموال لتوفير وحدات صحية واجتماعية، ومياه نقية، وغذاء للتلاميذ، واتفاق هذا المنحى في الإنفاق مع عدم التصدي للتفاوت الكبير في الأجور، والتهرب من توفير الضمانات الاجتماعية للعمال الصناعيين والزراعيين[1].. ومن ثم: "يجب ألا تخدعنا صيحات رءوس الأموال التي تموه مصلحتها الخاصة، وتلبسها رداء الوطنية والقومية؛ **فالقومية** التي لا ينال الطبقة الفقيرة منها إلا "نعيرها" – كما يقولون - هي قومية زائفة. القومية يجب أن تحاول التوفيق بينها وبين **المصلحة العامة،** لا أن تتحقق على حساب الملايين من السكان لحساب بعض الألوف منهم في

---

[1] ش. أ، أبريل ١٩٤٢، سيد قطب، "أرقام معبرة عن مدى عنايتنا بالطبقات المختلفة" (بتوقيع س. ق)، س ٣، ع ٤.

النهاية"[١].. وبالنسبة للنظام الديمقراطي، يتساءل سيد قطب: "أي فائدة (ترجى) في النص على أن المصريين متساوون أمام القانون، إذا كانت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لا تحقق هذه المساواة؟" [٢].

ومن هذا كله يتضح أن مفهوم المصلحة العامة ومفهوم القومية عند سيد قطب ليسا ستارا لأطماع الطبقة السائدة وسياستها؛ وإنما ينطلقان من تصور ليبرالي يساري، يعنى بترقية أحوال جموع الشعب ترقية حقيقية، وتوفير ظروف معيشية أفضل لهم.

ومع ذلك؛ فقد ظل سيد قطب يعلق آماله على الحكومات المتعاقبة، فمع تولي حزب الوفد الحكم في فبراير ١٩٤٢؛ أمل سيد قطب أن تقوم هذه "الهيئة الحاكمة (المكونة) من أبناء الفلاحين" بتعديل "هذه الأوضاع الشاذة"[٣]. وبعد مجئ

---

[1] ش. أ، نوفمبر ١٩٤٣، سيد قطب، "في مفرق الطرق بين القومية والعالمية"، س ٤، ع ١١. (التشديد من عندي).

[2] ش. أ، سيد قطب، "أرقام معبرة عن مدى عنايتنا بالطبقات المختلفة"، (بتوقيع س. ق)، سبق ذكره.

[3] نفس المصدر.

السعديين إلى الحكم علق آماله على شبان الحزب السعدي في البرلمان للحصول على البيانات والإحصاءات اللازمة، وإعداد برنامج شامل للإصلاح الاجتماعي، وعرضه على البرلمان؛ حيث إن المشروعات السابقة – وهنا يقف سيد قطب ناقدا للممارسات السابقة – لم يتجاوز أغلبها مجرد الإعلان، بالإضافة إلى طابعها الجزئي والمرتجل[١].

وبهذه الصيغة الجديدة، كان سيد قطب يقترب من إدراك أكثر حدة لمفهوم الإصلاح الاجتماعي، باعتباره عملاً سياسيا في المقام الأول. ففي البداية كان سيد قطب يولي وضع سياسة اجتماعية ذات برنامج شامل الأهمية الأولى، لتجنب الغرق في مشروعات متناثرة متضاربة، ثم اتجه إلى رؤية الخلل في العقلية الاجتماعية التي ترى في الإصلاح الاجتماعي نوعا من الإحسان؛ فجعل مهمته أن يعمل على تغيير هذه العقلية، وإقامتها على مبدأ اعتبار الطبقات الفقيرة هي المنتج الحقيقي للثروة العامة، والاعتراف بحقها في

---

[1] ش. أ، يوليو ١٩٤٥، سيد قطب، "عالم المستقبل وبرامج الشباب"، س ٦، ع ٧.

الحياة الكريمة.. إلى حد القول بأن الوزراء مهما صلحت نياتهم لن يحققوا الإصلاح إلا بتغيير هذه العقلية التي تناوئ أعمالهم. ومن هنا.. فالسلاح الأول في معركة العدالة الاجتماعية هو "قوة الكلمة"[1].. أما في عام ١٩٤٥؛ فقد آمن سيد قطب بأن دعوات الإصلاح الفردية لا يزيد دورها على التنبيه، ولا تفلح إلا في زعزعة النظم القائمة؛ ومن ثم فلابد من دور للهيئات الحزبية والجمعيات من مختلف الأنواع في بلورة برنامج اجتماعي والدفاع عنه[2].

وفي ذات الوقت، أصبحت مهمة الكلمة أوسع كثيرا من مجرد الكلام في الشئون الاجتماعية؛ أصبحت وجهتها تربية النفوس، وترقيتها، واستثارة ملكاتها، وربطها بالحياة العامة[3].

---

1) ش.أ، أغسطس ١٩٤٢، سيد قطب، "العقلية الاجتماعية أهم من الإصلاحات الاجتماعية"، س ٣، ع ٨.

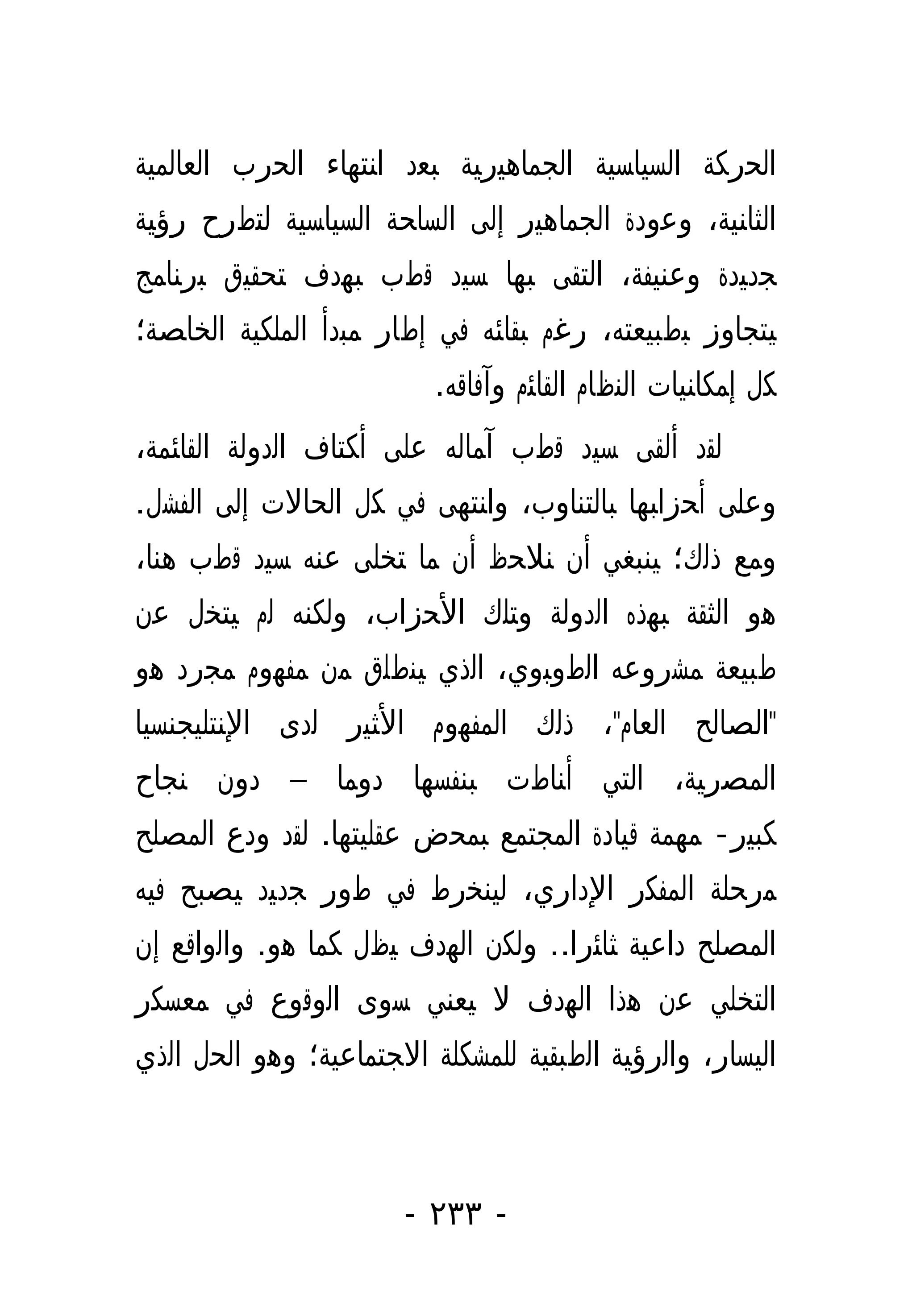
2) ش. أ، سيد قطب، "عالم المستقبل وبرامج الشباب"، سبق ذكره.

3) ش. أ، يونية ١٩٤٥، سيد قطب، "وظيفة الصحافة في المجتمع الحديث"، س ٦، ع ٦.

وبهذا الاتجاه الجديد المزدوج؛ هبط سيد قطب من علياء توحده مع الدولة القائمة في مشروع كبير للإصلاح الاجتماعي، وانفصل الداعية عن الإداري، واكتمل انفصاله بتوقف مجلة الشئون الاجتماعية مع تولي إسماعيل صدقي رئاسة الوزارة في فبراير ١٩٤٦[١]، واصطدامه العنيف بالاتجاهات السياسية الجديدة التي تعمل من خارج الإطار البرلماني للنظام.. لينفتح الطريق أمام الداعية - ربما بعد مدة من الحيرة والقلق - للبحث عن صيغة جديدة، تهبط بمفاهيم الإصلاح الاجتماعي إلى ساحة العمل السياسي المباشر، وتطور وضعية جديدة يتحول بها المشروع الإصلاحي إلى مشروع سياسي مقاتل، لا يدعو إلى اتفاق سياسي عام على برامج الإصلاح الاجتماعي، ولا يتوجه إلى "عقلية عامة" مبهمة؛ وإنما يتبنى اتجاها ضد آخر، فيقاتل على الساحة السياسية من أجل حقوق الفقراء في مواجهة النظام. وقد أصبح طرح هذا المشروع ممكنًا مع انفجار

---

[1] فؤاد كرم، النظارات والوزارات المصرية، ج ١، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، القاهرة ١٩٦٩، وزارة إسماعيل صدقي الثالثة.



الحركة السياسية الجماهيرية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وعودة الجماهير إلى الساحة السياسية لتطرح رؤية جديدة وعنيفة، التقى بها سيد قطب بهدف تحقيق برنامج يتجاوز بطبيعته، رغم بقائه في إطار مبدأ الملكية الخاصة؛ كل إمكانيات النظام القائم وآفاقه.

لقد ألقى سيد قطب آماله على أكتاف الدولة القائمة، وعلى أحزابها بالتناوب، وانتهى في كل الحالات إلى الفشل. ومع ذلك؛ ينبغي أن نلاحظ أن ما تخلى عنه سيد قطب هنا، هو الثقة بهذه الدولة وتلك الأحزاب، ولكنه لم يتخل عن طبيعة مشروعه الطوبوي، الذي ينطلق من مفهوم مجرد هو "الصالح العام"، ذلك المفهوم الأثير لدى الإنتليجنسيا المصرية، التي أناطت بنفسها دوما – دون نجاح كبير- مهمة قيادة المجتمع بمحض عقليتها. لقد ودع المصلح مرحلة المفكر الإداري، لينخرط في طور جديد يصبح فيه المصلح داعية ثائرا.. ولكن الهدف يظل كما هو. والواقع إن التخلي عن هذا الهدف لا يعني سوى الوقوع في معسكر اليسار، والرؤية الطبقية للمشكلة الاجتماعية؛ وهو الحل الذي

رفضه سيد قطب منذ البداية، وأقام مشروعه ليكون بالذات بديلاً لهذا الاتجاه الصاعد آنذاك.

ومن هنا، ينبغي أن نفهم أن رصد سيد قطب للطبيعة الطبقية للسياسات الاجتماعية المطبقة، والاستخدام المغرض من جانب الطبقات المالكة لمفاهيم القومية والصالح العام؛ لم يكن عند سيد قطب اكتشافًا علميا ينبغي ترتيب نتائج منطقية عليه؛ وإنما كان بالنسبة له نقدا أخلاقيا، يترتب عليه الخروج على الدولة القائمة؛ من أجل دولة طوباوية بديلة.

***

وهكذا يندفع سيد قطب – في ذات الوقت الذي يئس فيه من إمكانية الإصلاح من داخل النظام – لينهي علاقته بالأحزاب البرلمانية، وكتب بعدها مفسرا ومحرضا: "لم أعد أجد في حزب من هذه الأحزاب، ما يستحق عناء الحماسة له والعمل من أجله.. (عقلية قادتها) عقلية أنصاف حلول.. كلهم نشأوا وفي قرارة نفوسهم أن إنجلترا دولة لا تقهر، وأن الفقر

مرض مستوطن.. كلهم يستحقون "المعاش"، كلهم سواء"[١].
فهذه الأحزاب لا تصلح إذن لا للتصدي للمسألة الوطنية، ولا للمسألة الاجتماعية، وكلاهما عند سيد قطب لم يعد يحتمل أنصاف الحلول. وبحلول عام ١٩٤٨، كتب سيد قطب لقرائه: "إنني أحتقر هذه الأحزاب المصرية جميعا. إنها زائدة دودية في حياة هذا الشعب"[٢].

وبقدر ما علّق سيد قطب من الآمال على هذه الأحزاب، بقدر ما كان عنيفًا في خصومته لها. فرغم أنه يعلن لقرائه أنه قد يؤيد الحكومة حين تصيب[٣]، إلا أن مزاجه الذي أصبح راديكاليا جعله واعيا تماما بالعيوب الأصلية لهذه الأحزاب.. فشهدت هذه المرحلة من حياته هجوما متواصلاً على التوجهات السياسية والاجتماعية للأحزاب البرلمانية، والاستعمار الغربي، وحتى محبي الحضارة الغربية والمروجين لها من المثقفين المصريين، وتبنى أيضا كافة

---

1) الرسالة، ٢٣ يوليو ١٩٤٦، سيد قطب، "من لغو الصيف: إلى الإسكندرية"، س ١٤، ع ٦٨١.

2) السوادي، ٢٦ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، "آراء حرة"، س ٢، ع ٧٠.

3) السوادي، ٢ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، "آراء حرة"، س ٢، ع ٧١.

المبادئ التي طرحتها الأحزاب الوطنية الراديكالية غير الممثلة في البرلمان، وبخاصة في عدائها للغرب، ونقدها للنظام الاجتماعي، وكفرها بطريق المفاوضات مع الاحتلال[1].

وبالإضافة إلى التغير العام في الأوضاع السياسية بعد الحرب، فقد خرج سيد قطب من تجربته في محاولة تحقيق برنامجه للإصلاح الاجتماعي من خلال النظام، محملاً بالمرارة والسخط، فسارع إلى فضح النظام القائم، وكشف المصالح الطبقية التي تقف وراء أحزابه: "ما من مرة عرض مشروع يمس رءوس الأموال، أو ينصف بعض الطوائف الفقيرة، إلا وتغير النظام الحزبي السياسي أو انهار، ووقف ممثلو رءوس الأموال من جميع الأحزاب جبهة واحدة، ناسين خصومتهم الحزبية، ووقف كذلك أنصار الطوائف الفقيرة جبهة واحدة".. بقي اقتراح واحد للتغير من داخل النظام؛ "فلماذا لا ننظمه (النضال الاجتماعي) في الصورة

[1] تفصيل ذلك في الفصل الثالث، ص ص ١٣٨ - ٤١.

المعروفة في برلمانات العالم الراقية"[1]؛ داعيا من طرف خفي إلى إنشاء أحزاب على أسس طبقية. وقد أثبت النظام البرلماني القائم عجزه عن استيعاب مثل هذا النوع من الصراع والمعارضة.

ويمتد سخط سيد قطب إلى الأغنياء، وإلى عناية الدولة بهم، فينتقد إنشاء الدولة لمدارس خاصة لأبناء الأغنياء بحجة حمايتهم من الالتحاق بالمدارس الأجنبية: "وماذا على الدولة وماذا على الشعب حين يذهب هؤلاء إلى الجحيم، لا إلى

---

[1] الرسالة، ٩ يوليو ١٩٤٥، سيد قطب، "إلى الأحزاب المصرية، عدلوا برامجكم أو انسحبوا قبل فوات الأوان"، س ١٣، ع ٦٢٧. وردا على مقال للدكتور أحمد أمين حول النظافة، ينفجر سيد قطب، مهاجما بغضب وصرامة في مقال مستفيض، وردت به هذه العبارة: "شعب هذه نسبة توزيع الثروة فيه، شعب إقطاعي، والجماهير فيه عبيد.. والنظافة بالنسبة إليهم ترف عقلي يتحدث عنه المترفون".. "لسنا في حاجة إلى زعماء للنظافة، ولكننا في حاجة إلى زعماء يحطمون هذه الفوارق الظالمة": العالم العربي، ١٠ مايو ١٩٤٧، سيد قطب، "زعيم النظافة"، (دون توقيع)، س ١، ع ٢.

المدارس الأجنبية؟ إنهم لا خير فيهم لهذا الشعب هنا أو هناك! إنهم خوارج عليه لأنهم يتبرأون منه"[١].

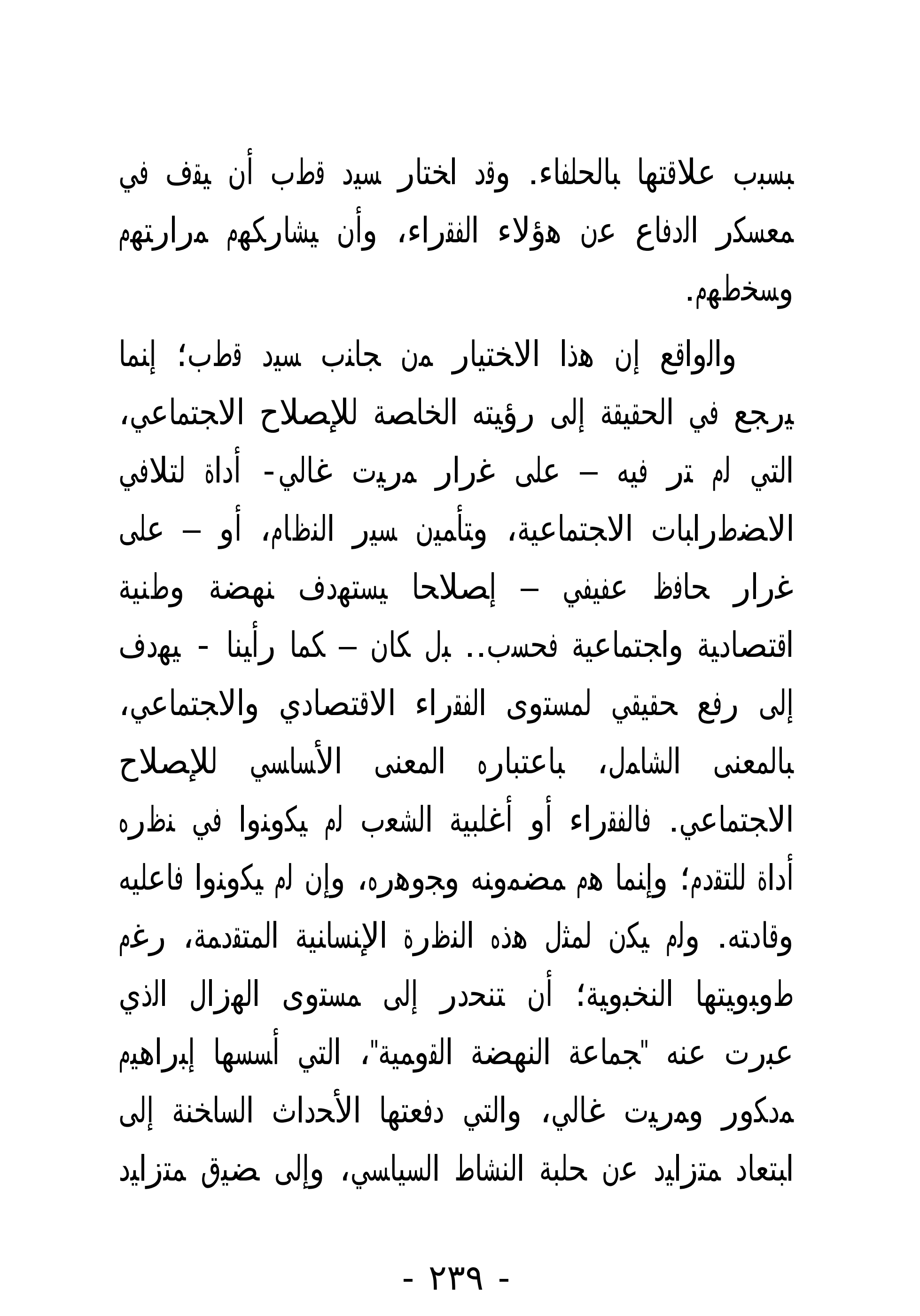
ولا شك أن هذه اللهجة الحادة؛ إنما تشير إلى وصول سيد قطب إلى قناعة نهائية، مفادها استحالة إصلاح عقلية النظام أو الطبقة المالكة، واستحالة ضمهما إلى جانب مشروع حقيقي للاستقلال وتحقيق العدالة الاجتماعية. فأصبح الهدف هو التخلص منهما معا، لا إغراءهما ببرنامج إصلاحي، أيا كان.

لقد انفجرت البلاد بسخط ومرارات تجمعت طيلة فترة الحرب في ظل الأحكام العرفية، بما تراكم فيها من ثروات وتركز لملكية الأرض من جانب، وفقر مدقع فاقم منه التضخم المستمر من جانب آخر[٢]، أضيفت إليها مرارات حادث فبراير ١٩٤٢، والغارات التي تعرضت لها البلاد

---

[1] الرسالة ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "مدارس للسخط..؟!"، س ١٤، ع ٦٩١. وقد قصدت من هذه الاقتباسات المتتالية أن أنقل صورة لأسلوب سيد قطب العنيف في تلك المرحلة.

[2] رفعت السعيد، منظمات اليسار المصري، ١٩٥٠ - ١٩٥٧، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د.ت، ص ص ١٢ - ٣.



بسبب علاقتها بالحلفاء. وقد اختار سيد قطب أن يقف في معسكر الدفاع عن هؤلاء الفقراء، وأن يشاركهم مرارتهم وسخطهم.

والواقع إن هذا الاختيار من جانب سيد قطب؛ إنما يرجع في الحقيقة إلى رؤيته الخاصة للإصلاح الاجتماعي، التي لم تر فيه – على غرار مريت غالي- أداة لتلافي الاضطرابات الاجتماعية، وتأمين سير النظام، أو – على غرار حافظ عفيفي – إصلاحا يستهدف نهضة وطنية اقتصادية واجتماعية فحسب.. بل كان – كما رأينا - يهدف إلى رفع حقيقي لمستوى الفقراء الاقتصادي والاجتماعي، بالمعنى الشامل، باعتباره المعنى الأساسي للإصلاح الاجتماعي. فالفقراء أو أغلبية الشعب لم يكونوا في نظره أداة للتقدم؛ وإنما هم مضمونه وجوهره، وإن لم يكونوا فاعليه وقادته. ولم يكن لمثل هذه النظرة الإنسانية المتقدمة، رغم طوبويتها النخبوية؛ أن تنحدر إلى مستوى الهزال الذي عبرت عنه "جماعة النهضة القومية"، التي أسسها إبراهيم مدكور ومريت غالي، والتي دفعتها الأحداث الساخنة إلى ابتعاد متزايد عن حلبة النشاط السياسي، وإلى ضيق متزايد

في تطلعاتها الإصلاحية[١]، بهدف الاتفاق مع النظام القائم الذي كان يمر بمحنة عنيفة تحت ضغوط الحركة الجماهيرية[٢]. ولم يتحول سيد قطب إلى أحد رجال السراي على طريقة حافظ عفيفي؛ وإنما اختار المعسكر المعادي للنظام.

لقد أصبح سيد قطب واعيا بالأخطار التي تهدد النظام من جراء الحركة الجماهيرية الصاعدة، في الوقت الذي تغلغل فيه نفوذ الشيوعيين في أوساط الطلبة وقطاعات من العمال، ونجحوا في إصدار مجلاتهم الخاصة[٣]. ولما كان سيد قطب – مثل أستاذه العقاد - معاديا للحركة الشيوعية،

---

[1] رءوف عباس، جماعة النهضة القومية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٧٩.

[2] نفس المرجع، ص ص ١٧٧ - ٨٠. وكانت الجماعة تستبعد أي دور سياسي للجماهير في برنامجها، وتدافع عن ارتباط مصري وثيق بالغرب، وإهمال القضايا العربية.

[3] رفعت السعيد، الحركة اليسارية في مصر ١٩٤٠ - ١٩٥٠، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت، الفصل الثاني، البند الثاني: الصحافة والنشر.

وفي ذات الوقت متعاطفًا مع الحركة الشعبية ومطالبها المشروعة في العدل والاستقلال، فقد كان من الطبيعي أن يشارك في الحركة الشعبية ضد النظام القائم، دون توجه محدد لفترة من الزمن.

ولما كان سيد قطب من جهة أخرى يحمل ميولاً قديمة، ترجع ربما إلى بداية كتاباته؛ للإيمان بالغيب والمجهول، وتقديس ما وراء الطبيعة، حتى في فترة شكه في وجود ا [1]، فقد كان يحمل استعدادا عقليا لتبني مطالب اليسار في ثوب إسلامي؛ وهذا ما وفره له كتاب محمد الغزالي "الإسلام والأوضاع الاقتصادية"، الذي صدر عام ١٩٤٧، واحتفى به سيد قطب احتفاء كبيرا؛ فلأول مرة "يعاد عرض الأوضاع الاقتصادية في العصر الحديث في ضوء الإسلام، وأن يحكم الإسلام في شجاعة ومنطق.. في النظم الاقتصادية السائدة"[2]، وهكذا عثر سيد قطب على المفتاح الذي يحل تناقضاته مع النظام، في إطار رؤيته المثالية الفوقية.

---

[1] راجع: الفصل الأول، ص ص ٥٣ - ٤.

[2] الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، "عرض وتعليق على: الإسلام والمناهج الاشتراكية (محمد الغزالي)، س ١، ع ١؛ حيث
=

ذلك أن كتاب الغزالي يلتقي في نقاط عديدة مع خلاصة فكر سيد قطب في مجال الإصلاح الاجتماعي؛ فهو يضع على الحكومة واجب إصلاح أحوال الفقراء، ويجعل هدف استئصال الحرمان، وتوفير فرص العمل، ومحو الأمية، وتعميم التعليم الابتدائي والثانوي؛ ملزما للحكومة، يجبى في سبيله أي قدر من أموال الأغنياء، ولو تجاوز بمراحل مقدار الزكاة الشرعية [1]. ويقترح – على سبيل المثال لا الحصر - تأميم المرافق العامة، وتحديد الملكيات الزراعية، وفرض ضرائب على رءوس الأموال الكبرى؛ بغرض تحديد الملكية غير الزراعية، وتحريم ملكية الأجانب، وربط أجور العمال بأرباح المؤسسات التي يعملون فيها، وفرض ضريبة تصاعدية على التركات [2]. وهو

=

يشير إلى سابق احتفائه بكتاب "الإسلام والأوضاع الاقتصادية"، دون إشارة إلى مكان النشر، ولم أستطع التوصل إلى المقال الأول.

[1] محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط ٣، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥٢، ص ١٠٨، ص ١٢١، ص ص ١٣٥ - ٦.

[2] نفس المصدر، ص ص ١٣٥ - ٦.

برنامج – على عدم دقة صياغته - يوازي، بل يتجاوز يسارا؛ برنامج سيد قطب للإصلاح الاجتماعي الذي طرح في النصف الأول من ذلك العقد، ويحمل ذات النبرات الغاضبة الأخلاقية، التي تتفق وميول سيد قطب.

وترتبط هذه الرؤية الإسلامية للعدالة الاجتماعية برؤية اجتماعية للإسلام، تنطلق من الاعتراف باستخدامه أفيونًا للشعوب، ولكنها تصف ذلك الاستخدام بأنه تشويه للدين، بل وبأنه أقبح "ضرب من ضروب الإلحاد"[١]، كما تقرر أن رسالة الإسلام الروحية لا يمكن تحقيقها أو إقناع الناس بها إلا في ظروف اجتماعية صالحة، لا يعاني الفرد فيها من الحرمان والجوع، فالوعظ وحده لا يكفي في ظروف تنبت الفساد[٢]. ومصدر هذا الفساد هو "الطبقات المترفة"، فأفرادها بطبيعتهم "أعداء كل إصلاح".. "ومصدر فساد عريض".. و"أعداء للشعوب"[٣]. فكأنما وقع سيد قطب على كنز.

---

1) نفس المصدر، ص ٢٣.

2) نفس المصدر، ص ص ٤٠ - ٣. حول هذه الفكرة راجع أيضا صفحات ٦٥، ٨١، ١٥٤.

3) نفس المصدر، ص ص ٢٩ - ٣٥.

وأهم ميزة في هذا الكنز، أنه يشترك مع سيد قطب في فضح المصالح الطبقية التي تعرقل مشروعات الإصلاح الاجتماعي، وتنشر البؤس والفقر، دون أن يتجه إلى تبني موقف طبقي من قضايا الإصلاح، وإنما يتجه إلى استثارة الحس الأخلاقي، بما يعني في نهاية المطاف استمرار البحث عن قوة أخرى "غير طبقية" وغير اجتماعية لتحقيق مشروع الإصلاح.

وقد اجتهد سيد قطب في الاستفادة من هذا الكنز وتطويره، مستندا إلى خبرته بالمشكلات الاجتماعية التي اكتسبها من خلال علاقته بوزارة الشئون الاجتماعية، وإلى ثقافته العربية المستقاة من دراسته بدار العلوم، ومعرفته بالقرآن، والتي توثقت عند كتابته عن "التصوير الفني في القرآن" وأسلوبه الأدبي الرفيع، فضلاً عن عقليته الميالة إلى تشييد صروح نظرية دعائية ضخمة.

وفي حين أن الغزالي لم يهدف من كتابه إلا لتبرئة الإسلام من تهمة تبرير الاستغلال الطبقي، وتفسيره تفسيرا اشتراكيا، وتغيير ظروف المجتمع بهدف جعله صالحا لتلقي الوعظ الأخلاقي؛ سعى سيد قطب إلى وضع تصور فقهي

فلسفي شامل للتفسير الاشتراكي للإسلام، وتقديمه في هيئة قواعد مجردة تؤدي إلى برنامج محدد. ومعنى ذلك أن سيد قطب قد اتجه إلى التأصيل النظري لما أسماه في أحد السياقات[١]: "العدالة الاجتماعية على مبادئ الاشتراكية الإسلامية"، وذلك في كتابه المهم الذي شرع في كتابته قبل بداية عام ١٩٤٨: "العدالة الاجتماعية في الإسلام"[٢]، في ذات الوقت الذي أتاحت له في الظروف أن يرأس تحرير مجلة "الفكر الجديد" الأسبوعية، التي عبرت تحت رئاسته عن هذا الاتجاه بمقالات ملتهبة، تناولت الأوضاع القائمة بالنقد؛ بهدف تقديم صورة للإسلام كدين ينكر هذه الأوضاع (التفاوت الاجتماعي الفاحش) بترجمة مبادئه – بناء على هذا الفهم - إلى "نظم وتشريعات وقوانين تحقق العدالة

---

[1] مجلة الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، "الطابور الخامس"، (بتوقيع س. ق)، س ١، ع ٢.

[2] أشير إلى الكتاب على أنه من بين برامج النشر "للجنة النشر الجامعيين" لعام ١٩٤٨ في: "مجلة الفكر الجديد"، س ١، ع ١، ١ يناير ١٩٤٨، وطبع – بعد سفر سيد قطب إلى أمريكا - في أوائل عام ١٩٤٩، ووجدت أول إشارة له في مقال لسيد قطب في: الرسالة، ١٦ مايو ١٩٤٩ "إلى الأستاذ توفيق الحكيم"، س ١٧، ع ٨٢٨.

الاجتماعية في أعلى مراتبها، وتوجد التوازن بين الجهد والجزاء"[1]. وجمعت المجلة بين الهجوم على الطبقات المترفة والاستعمار والشيوعيين، وبين تحريض الفقراء على المقاومة والثورة، والدفاع عن حقوقهم ضمن منظور "إسلامي".

***

وإذا كانت نقطة انطلاق سيد قطب في استراتيجيته الأولى للإصلاح الاجتماعي هي مفهوم "المجتمع المتوازن"، فإن نقطة انطلاقه الجديدة هي ضرورة إعادة تنظيم المجتمع وفق تصوره الخاص عن الإسلام. وبمعنى أوضح فإن "المجتمع المتوازن" – في التصور الجديد - هو "المجتمع الإسلامي"، الذي هو أحد مظاهر "الفلسفة الإسلامية"، التي لا تلتمس "عند ابن سينا وابن رشد وأمثالهما"؛ وإنما تلتمس في أصول الإسلام "النظرية؛ القرآن والحديث، وفي سيرة

---

[1] الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، سيد قطب وحلمي المنياوي، "هذه المجلة"، س ١، ع ١.

رسوله وسننه العملية"[1]. ويستخلص سيد قطب من هذه المصادر وحدها – في تصوره - "فكرة كلية متكاملة عن الكون والحياة والإنسان"، والتي هي مصدر جميع نظريات الإسلام وأحكامه وآرائه، سواء فيما يخص "الحكم"، أو "المال"، أو "علاقات الأمم والأفراد".. إلخ[2].

وهكذا.. فبدلاً من "إصلاح العقلية الاجتماعية"؛ هناك مشروع جاهز، مشروع إسلامي يستند إلى العقيدة، وبدلاً من المثل الإنسانية العليا هناك "الفلسفة الإسلامية". ويصبح

---

[1] س.ق، العدالة، ط ١، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة، د. ت، ص ٢٢.

وقد اعتمدت هذه الدراسة على ثلاث طبعات، هي؛ الطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٤٩، والطبعة الثالثة الصادرة عام ١٩٥٢، والطبعة الشرعية السابعة الصادرة عام ١٩٨١، والتي أعتقد بناء على شواهد داخلية أنها إعادة طباعة للطبعة السادسة التي نقحها سيد قطب، وفقًا لأفكاره الجديدة الواردة في كتابه "معالم في الطريق"، عام ١٩٦٤. بعد خروجه من السجن، وستكون الطبعة الأولى من هذا الكتاب، بالإضافة إلى الطبعة الثالثة، أساس شرحنا لفكرة في تلك الحقبة من حياته، التي نتناولها في هذا الفصل.

[2] نفس المصدر، ص ص ٢١ – ٢.

الإصلاح الاجتماعي منبثقًا من عقيدة ميتافيزيقية، مستندا إلى سلطة إلهية عليا. ذلك أن هذا التصور وفروعه ملزم لكل مسلم؛ حيث يؤكد سيد قطب أن هذا الدين لن يستقيم "في عزلة عن المجتمع، ولن يكون أهله مسلمين وهم لا يحكمونه في نظامهم الاجتماعي والقانوني والمالي، ولن يكون مجتمعهم إسلاميا، وأحكام الإسلام وشرائعه منفية عن قوانينهم ونظمهم، وليس لهم من الإسلام إلا شعائر وعبادات"[١]. وبمعنى آخر؛ فالبرنامج الإصلاحي المقترح يطمح إلى أن يكون جزءا لا يتجزأ من العقيدة، يستند إلى السلطة الإلهية العليا، أي إنه يصبح أمرا إلهيا، وليس اجتهادا بشريا.

وعلى ذلك؛ يصبح الحكم الإسلامي – أو السعي لتحقيقه - شرطًا من شروط الإيمان[٢]، وهو أيضا شرط من

---

[1] نفس المصدر، ص ١٢.

[2] لعله تجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم "الحاكمية" الذي يساوي ضرورة تحكيم القرآن والسنة – وفق تصور ما لهما وما بهما من أحكام – في المجتمع بمختلف جوانبه، هذا التصور القانوني للتنظيم الاجتماعي؛ إنما يرتبط بكافة اتجاهات الإسلام السياسي على =

شروط تطبيق سياسة المال في الإسلام، التي هي لب مشروع الإصلاح الاجتماعي، كمشروع سياسي للدولة، الإسلامية هذه المرة. فسياسة الحكم هي "المنوط بها في النهاية تنفيذ التشريع، وتعهد المجتمع من كافة جوانبه، وتحقيق العدالة والتوازن فيه، وتوزيع المال حسب القواعد التي سنّها الإسلام"[1]. وقد استتبع وضع "العدالة الاجتماعية" في إطار الإسلام؛ إخضاعها لمنظومة فكرية عقائدية، أو فلسفة متكاملة، وبمعنى أوضح؛ نقلها من مجرد تصور إنساني أو تقدمي أو عقلاني لما يجب أن يكون، إلى مجرد أحد مظاهر عقيدة كلية. وفي هذه المرحلة كانت العقيدة تتبدى عند سيد قطب في صورة رؤية فلسفية كلية، وليس مجرد أوامر إلهية. وقد فرض هذا الوضع شرح "الفلسفة" التي تعتبر في رأي المفكر معنى هذه العقيدة وجوهرها، والدفاع عن تميزها المطلق عن غيرها من العقائد. فيؤكد سيد قطب

=

اختلافها، ولا يمكن القول بأنه يميز فكر سيد قطب في مرحلته المتأخرة.

[1] نفس المصدر، ص ٨٨.

أن الإسلام – كما يشرحه هو - "نظام مستقبل متكامل" لا يشبه أي نظام آخر؛ كالرأسمالية أو الشيوعية أو الاشتراكية إلا عرضا، في نقطة هنا أو هناك، وأن محاولات التأكيد على هذه التشابهات؛ إنما تنبع من "إحساس داخلي بالهزيمة أمام النظم البشرية، التي صاغها البشر لأنفسهم"[١].

وهو نظام متكامل؛ لأنه يقدم "فكرة متكاملة عن الحياة.. قابلة دائما للنمو في التفريع والتطبيق، ولكنها غير قابلة للتعديل أو المزج في العقيدة أو الاتجاه"[٢].

وجوهر العقيدة الإسلامية وتمييزها عند سيد قطب؛ هو أنها تقوم على التوحيد بين المادي والروحي، وبين الجسد والروح[٣]. كما أن جوهر فكرته الاجتماعية وتميزها؛ هو

---

[1] نفس المصدر، ص٨٩. وقد قارن سيد قطب بين الإسلام وبين نفس هذه الأنظمة في سلسلة المقالات التي نشرها عام ١٩٥٣، في مجلة المسلمون، بعنوان "نحو مجتمع إسلامي"، خصوصا: س ٢، ع ٥، مارس ١٩٥٣.

[2] نفس المصدر، ص ٢٣٥.

[3] نفس المصدر، ص ص ٢٦ - ٧.

قيامها على مبدأ أخلاقي، أو النظر إلى الغايات الخلقية للأعمال، بينما تقوم النظم المعاصرة غربية المنشأ على الغايات النفعية، ومن هنا؛ يستحيل أن تقوم الحياة الإسلامية بالاستعارة من "الطرق الغربية في التفكير والحياة والسلوك"[١].

فالهوية القومية التي كانت محور عملية الإصلاح الاجتماعي، ومصدر الاعتزاز بالذات القومية والإيمان بها، قد حلت محلها الفكرة الإسلامية، التي هي بدورها متميزة، ولها "ذاتها" وهويتها المستقلة؛ أي تحمل بدلاً من الذات القومية كل خصائص الذات الرومانتيكية، غير أنها لم تكن قد تجسدت بعد في ذات جماعية ملموسة خاصة، وهو التطوير الذي سيقوم به سيد قطب في مرحلة لاحقة، ولكنها تتميز عن الفكرة القومية، في أنها أكثر قدرة على ادعاء الأصالة الذاتية، وعلى إدماج المشروع الإصلاحي ضمن الشعار الرومانتيكي الأصيل: "فلنؤمن بأنفسنا"، فالأصالة قد تخطت ضمن هذا المنظور متسوى التطبيق، وفقًا لحقائق الواقع

---

[1] نفس المصدر، ص ٢٣٥.

الاجتماعي المصري الأصيل، لتشمل المبادئ نفسها، وقد عرضت – على نحو ما سنرى - على أنها مستقلة عن كل أيديولوجية عصرية، وكل نظام اجتماعي معاصر.

ونظرا لانبثاق العدالة الاجتماعية في هذا التصور من مفهوم للإسلام؛ فإن تحقيق العدالة الاجتماعية، يصبح جزءا من مهمة تحقيق "الحياة الإسلامية"[١]. ومن هنا؛ فالمهمة المطروحة هي "استئناف حياة إسلامية، تحكمها الروح الإسلامية والقانون الإسلامي"[٢].

ولما كان الغرب (والشرق الشيوعي)[٣]، المسيطر على العالم معاديا للإسلام، ولا يحتمل في المستقبل المنظور أن يقتنع بالإسلام، رغم ما أصاب مبادئه من تخلخل – في رأي

---

1) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

2) نفس المصدر، ص ٢١٥.

3) يعتقد سيد قطب أن الكتلتين الغربية والشرقية (الشيوعية) آنذاك تقومان على ذات "الفكرة المادية عن الحياة"، فلا يوجد بينهما فرق حقيقي، ويرى أن الصراع على المبادئ هو أساس تقسيم العالم. ومن هنا فإن "الصراع الحقيقي والعميق هو بين الإسلام وبينهما جميعا": نفس المصدر، ص ٢٦٣.

سيد قطب[١]، فإن إنقاذ العالم بالنظام الإسلامي، يتطلب استئناف الحياة الإسلامية في البلدان الإسلامية أولاً، لتكون مثلاً واقعيا يحتذيه العالم[٢].

وهكذا، ومنذ اللحظة الأولى لتوجهه الإسلامي، يرسي سيد قطب قواعد ما سيعرف بعد ذلك باسم "الأصولية الجديدة"[٣].

فعلى الرغم من روح التوجه الإصلاحي، ذي المظهر المتفتح، الذي قد يذكر أحيانًا بإصلاح محمد عبده؛ ثمة تأكيد على الأساس العقيدي المستقل الذي لا شبيه له، والذي يقف خارج التاريخ، ويطالب بتأكيد وإعادة تأكيد لذاته في حد ذاته، في مواجهة كل مبدأ أو مذهب.

---

1) نفس المصدر، ص ص ٢٢٩ - ٣٥.

2) نفس المصدر، ص ٣٦٧.

3) وهو مبدأ جوهري في الإسلام السياسي، بدأ ضمنيا مع حسن البنا، حول علاقة الأصولية باتجاه الإصلاح الإسلامي (مدرسة محمد عبده) راجع:

Rahman, F., Roots of Islamic New-Fundamentalism, in: Stoddard, P.H.et al (eds.), Change and the Muslim World, Syracuse University Press, N.Y. 1981.

ومن ثم فإن هدف كتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام"؛ هو إثبات أن استئناف "الحياة الإسلامية" أمر ممكن في الحياة المعاصرة؛ حيث إن الإيمان بهذا النظام، والثقة في ضرورته للعالم الإسلامي والعالم كله، مسألة ضرورية لإنجاز هذا الهدف[١]، فيتصدى سيد قطب لإثبات أن "الإسلام"[٢]، يحمل عناصر النمو والتجدد الكفيلة بأن تجعله صالحا للتطبيق "الآن وفي كل زمان"[٣].

وتنحصر عناصر النمو والتجدد – التي يشير إليها قطب - في العودة مرة أخرى إلى الحضارة الحديثة، التي عني أولاً بتمييز الإسلام عنها: "فكل ما أتمته البشرية من تشريعات ونظم اجتماعية، ولا تخالف أصوله أصول الإسلام، ولا تصطدم بفكرته عن الحياة والناس؛ يجب إذن ألا نحجم عن الانتفاع به وضمه إلى تشريعاتنا، مادام يحقق مصلحة حقيقية، أو يدفع مضرة متوقعة"؛ استنادا إلى مبدأي

---

1) نفس المصدر، ص ٢٢٩.

2) "الإسلام" بين علامتي تنصيص، يقصد به تصور سيد قطب عن الإسلام.

3) نفس المصدر، ص ١٩.

المصالح المرسلة، وسد الذرائع في الفقه الإسلامي[١]، وبذلك يمكن أن "ننتفع بكل ثمرات الجهود الإنسانية في حدود فكرتنا الأساسية عن الكون والحياة، ولا نقيم بيننا وبين الجهود البشرية سدا، ولا نقف في عزلة عن الركب العالمي الدائب المسير، على أن يكون مقررا في نفوسنا إلى درجة الإيمان والحماسة؛ أننا نمتلك فكرة عن الحياة أكبر مما يملك أتباع أي دين أو فلسفة أو حضارة"[٢].

فما الذي يتبقى من عناصر التمييز؟ تبقى – بالإضافة إلى هذا الافتخار الذاتي "بالفكرة الإسلامية عن الحياة" –

---

[1] نفس المصدر، ص ٢٤٦.

والمصالح المرسلة "هي المصالح التي ليس لها نص خاص يشهد لنوعها بالاعتبار". ومن أمثلتها "حق الإمام في الأخذ من أموال الأغنياء، إذا خلا بيت المال": نفس المصدر، ص ص ٢٤٧ - ٩.

أما سد الذرائع، فمعناه رفع الرسائل، "ومؤدى الكلام أن وسيلة المحرم محرمة، ووسيلة الواجب واجبة.. والأصل في اعتبارها النظر إلى مآلات الأفعال، وما تنتهي في جملتها إليه. والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى قصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته": نفس المصدر، ص ص ٢٤٩ - ٥٠.

[2] نفس المصدر، ص ٢٣٦.

الفكرة العامة؛ النظر إلى الغايات الخلقية للأعمال بدلاً من النظرة الغربية النفعية للأخلاق، فالفارق هو فارق أيديولوجي في حقيقة الأمر، إنه البحث عن هوية مميزة. وبالفعل، يستدرك سيد قطب في الطبعة الثالثة (١٩٥٢) من كتابه: "إن العودة إلى الإسلام لا تمنحنا مجرد تحقيق العدالة الاجتماعية في حياتنا.. (وإنما أيضا) ذاتية شخصية في الخارج، وطابعا مميزا في المجتمع الدولي تحسب الكتلتان (الغربية والشرقية) حسابه"[1]، وهكذا يجد مبدأ الهوية القومية تأصيلاً فكريا عاما في الإسلام، يتيح اقتباس "حسنات" الغرب، والشعور في ذات الوقت بالتفوق عليه، فضلاً عن التبشير بأيديولوجية متفوقة عالمية، على نمط أيديولوجية العالم الحر، والأيديولوجية الشيوعية، وكلتاهما لهما طابع عالمي. وفي رسالة أرسلها سيد قطب من الولايات المتحدة؛ يفصح بجلاء عن هذا الهاجس، نورد منها فقرة مطولة لأهميتها:

"إذا نحن آمنا بأن لنا رصيدا من كنوز الطبيعة الأرضية والطبيعة البشرية على السواء، وأن حفنة من الباشوات

---

[1] سيد قطب، العدالة، ط ٣، ص ٢٧٣.

والكروش هي التي تهمل ذلك كله.. فإنه يكون أمامنا أن نصنع شيئًا. **أن نجمع كل العناصر الساخطة المتيقظة لننشئ سياسة جديدة.. تنبت من بيئتنا وظروفنا..** إننا نملك حلولاً أهدى وأقوم من الحلول الواردة من لندن أو واشنطن أو (موسكو) على السواء. **إننا نملك "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، وهي كفيلة أن تنشئ لنا مجتمعا آخر**"[1].

وهكذا يمكن بضربة واحدة الجمع بين المطالب الوطنية والاجتماعية، واستعادة الكرامة القومية على أسس حضارية مستقلة، عالمية، تتيح القول بأننا نحمل حضارة "جديدة" للعالم: "وظيفتنا أن نشعر شباب الوادي وشباب العالم العربي أنهم **شيء ذو قيمة، أنهم رأس لا ذيل، أنهم يملكون أن يمنحوا البشرية حضارة ومبادئ، وقوانين واتجاهات اجتماعية وخلقية وفكرية وروحية"[2].**

---

[1] رسالة إلى صديقه عباس خضر، منشورة في: عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص ٥٦ (التشديد من عندي).

[2] الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، "فلنؤمن بأنفسنا"، س ١، ع ٣ (التشديد من عندي).

وهكذا تنبثق الروح الرومانتيكية في نطاق مشروع الإصلاح الاجتماعي، بوصفها أساسا ضروريا. "فلنؤمن بأنفسنا"، ذلك هو شعار الإصلاح الاجتماعي الإسلامي. مبدأ الهوية القومية وقد ارتفع إلى المرتبة الإلهية العليا، وتجاوز حقائق الصراع الاجتماعي، ليعلن نفسه خلاصا نهائيا. وبعد النفخ في هذه الروح، لا مانع من اقتباس المدنية الأوروبية بأكملها، مادمنا قد أصبحنا نشعر بقوة قاهرة، وتعالٍ لا حدود له.

ومع ذلك، فلابد وأن نلاحظ هنا أن الذات الرومانتيكية الإسلامية؛ مازالت حتى هذه اللحظة تحمل ملامح قومية صارخة، ولم تجد بعد تجسيدها الأنقى كما بلوره سيد قطب فيما بعد في مفهوم "العصبة المؤمنة"، فشعار "فلنؤمن بأنفسنا" ما زال يشير هنا إلى المصريين أو العرب، أو حتى المسلمين عموما، ولكن كقوم، وليس كحملة عقيدة.

ومن خلال هذا الإطار النظري، وبهذه الدوافع؛ يقدم سيد قطب برنامجا إصلاحيا أكثر جذرية من برنامجه السابق، محوره مسألة "التكافل الاجتماعي"، أو ضمان حقوق أساسية للطبقات الفقيرة في مجال الاستهلاك بأنواعه، فيجعل من حق "السلطان" أن "يفرض ضرائب لا حد لها إلا تحقيق

التوازن في المحيط الاجتماعي.. وتوفير المأكل والمشرب والملبس والمسكن والعلاج والدواء والعلم، لكل فرد من أفراد الشعب، مهما احتملت رءوس الأموال، في الحدود التي لا تعجزها عن العمل والنمو المعقول"[١].

ورغم أن الملكية الفردية للمال[٢] هي قاعدة النظام الإسلامي عند سيد قطب[٣]، على أساس أنه نظام "يحقق العدالة بين الجهد والجزاء، فوق مسايرته للفطرة"[٤]، مطابق لمصلحة الجماعة (منظورا إليها كمستفيدة من نشاط الأفراد[٥])، متفق مع حقيقة عدم تساوي استعدادات الأفراد[٦]، ورغم قيامه بتبرير حق الميراث[٧]؛ إلا أنه يضع قيودا كثيرة

---

[1] س.ق، العدالة، ط ١، ص ص ٢٥٤ - ٥.

[2] مفهوم المال مفهوم عام، يشمل وسائل الإنتاج والاستهلاك على حد سواء.

[3] نفس المصدر، ص ص ١٠٣ - ٤.

[4] نفس المصدر، ص ١٠٤.

[5] نفس المصدر، ص٣٠.

[6] نفس المصدر، ص ٣٢.

[7] نفس المصدر، ص ص ٦٤ - ٥.

على هذا الحق في التملك الفردي، استنادا إلى فكرة الاستخلاف، ومؤداها أن المال – وهو مال ا – قد استخلفت فيه الجماعة[١]، ومنها يستنتج سيد قطب حق الجماعة في تحديد الملكية الفردية، بل هو يرى (في هذه المرحلة) أن الإسلام يقدم حق الحياة والكفاية على حق الملكية الفردية[٢]، كما يرى أن هذه الحقوق الأخرى والقيود تكاد تحيل حق الملكية الفردية "حقًا نظريا لا عمليا، وتكاد تجرد منه صاحبه بعد أن يستوفي منه حاجته.. وتجعل صاحبه مسيرا لا مخيرا في تصرفاته"[٣].

وبصفة عامة، يرى سيد قطب أن الإسلام ضد احتكار ضروريات الناس[٤]، كما يحرم تكدس الثروات وتداولها في

---

1) نفس المصدر، ص ص ١٠٦ - ٧.

2) نفس المصدر، ص١٦٩.

3) نفس المصدر، ص ص ١٠٥ - ٦. فيما بعد تراجع سيد قطب عن هذا الاتجاه، وأعاد التأكيد على حق الملكية الخاصة، بسبب اختلاف الظروف السياسية والسياسية الاجتماعية في عهد الناصرية، راجع الفصل الرابع، ص ١٥١.

4) س. ق، العدالة، ط ١، ص ١١٩.

جانب (طبقة) واحد من المجتمع[1]، فثمة هاجس أساسي هو "تقليل الفوارق بين الطبقات"[2].

وبناء على هذه الرؤية يقترح سيد قطب عددا من التشريعات لتحقيق العدالة الاجتماعية: ففضلاً عن الزكاة ومدها إلى جميع مجالات الكسب؛ يبيح سيد قطب نزع قطع من أرض كبار الملاك ليستغلها الفقراء "بلا أجر أصلاً، أو بأجر ضئيل"[3]. وقد نشر في مجلة "الفكر الجديد" في مستهل عام ١٩٤٨ "مشروع قانون إسلامي"، مؤداه نزع الأراضي الزراعية التي تزيد على حد مائة فدان للفرد بغير تعويض، وتأجيرها للعاملين بالزراعة من غير الملاك، ثم تمليكها لهم[4]. كذلك يبيح سيد قطب للحاكم أن يضع

---

1) نفس المصدر، ص ١٠٩.

2) نفس المصدر، ص ١٣٣، ص ١٢٢.

3) نفس المصدر، ص ٢٥٥.

4) مشروع القانون الإسلامي رقم ٢ لسنة ١٩٤٨، ع ٤، ٢٢ يناير ١٩٤٨. والصيغة ذات ديباجة تراثية طويلة، وهذه الديباجة فيما يبدو هي التي تجعل القانون في نظر سيد قطب إسلاميا!

أجورا للعمال في الزراعة والصناعة، تمنحهم نسبة من الإنتاج تكفي احتياجاتهم الأساسية[١]، كما يبيح له الاستيلاء على أموال الأغنياء بحسب الحاجات الدفاعية للدولة ومشروعاتها العمرانية والاجتماعية [٢]، ويطالب بتأميم الموارد العامة كالماء والنور والوقود[٣]، وفرض ضريبة على التركات [٤]، "وسحب" الثروات الفائضة في أيدي أصحاب رءوس الأموال [٥]، وفرض ضريبة تصاعدية مفرطة على الدخل، تصل إلى ٩٩% للشرائح التي تزيد على عشرة آلاف جنيه سنويا، مع إعفاء الدخول الدنيا منها، وتخصيص مبالغها لمكافحة البطالة، وإعانة العاجزين عن

---

[1] س. ق، العدالة، ط ١، ص ٢٥٥.

[2] نفس المصدر والصفحة.

[3] نفس المصدر، ص ٢٥٦.

[4] نفس المصدر، ص ٢٥٧.

[5] نفس المصدر، ص ٢٥٦.

العمل، وتوفير الصحة والتعليم المجانيين للشعب[1]، وكذلك وضع حد أدنى للأجور[2].

وإذا فحصنا هذه المقترحات المقدمة، ثم أضفنا إليها أفكارا أخرى تحاول إيجاد حلول لإدامة الاستثمار الخاص بعد إلغاء الربا[3]، فسنجد أنها في – مجموعها - لا يكاد يمكن نسبتها إلى مصالح طبقة بعينها. فبينما تعترف هذه المقترحات بالملكية الخاصة والاستثمار الخاص، ولا تفرق في مفهوم العمل – كمصدر وحيد للتملك في النظام الإسلامي المنشود - بين صاحب رأس المال والعامل[4]، فإنها تتيح من الحريات الواسعة أمام الحاكم في المصادرة؛ ما يتعارض مع مبدأ احترام الملكية الخاصة كدعامة أساسية لكل نظام يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، رأسماليا كان

---

1) الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، "مشروع القانون الإسلامي رقم ١ لسنة ١٩٤٨"، س ١، ع ٢.

2) س. ق، العدالة، ط ٣، ص ٢٢٤.

3) س. ق، العدالة ط ١، ص ص ٢٥٦ – ٦٠. وبمعنى أوضح إلغاء رأس المال البنكي، ودوره في دورة رأس المال.

4) راجع: نفس المصدر، ص ص ١١١ - ٦.

أو إقطاعيا[1]. ومن جهة أخرى فإن حقوق الحاكم المذكورة، وأغراض استخدامها، ترتبط على وجه الدقة بالتوزيع، وليس بالإنتاج، أو بمعنى أدق؛ إعادة التوزيع للناتج بتدابير حكومية. ومثل هذا التصور يفترض دولة فوق المجتمع وطبقاته، وعلاقات القوة السائدة فيه، وحكومة من الأنبياء أو الفلاسفة، تستمد سلطتها من مجرد "صلاحية" أفكارها أو "معقوليتها"، وبالأدق من الأيديولوجية التي توجهها؛ الأمر الذي يفترض تجريد الطبقة المالكة من السلطة السياسية.

فالنظام الاقتصادي الإسلامي كما يعرضه سيد قطب مستقل إذن بالفعل عن الرأسمالية وعن الاشتراكية؛ من حيث إنه مستقل عن كل قوة اجتماعية فاعلة رئيسية في العالم المعاصر؛ فهو في الحقيقة يدغدغ مشاعر "الطبقة الوسطى"،

---

[1] وقد أعاد سيد قطب عرض نفس هذه التصورات في كتابه "السلام العالمي والإسلام"، الصادر عام ١٩٥١، وبصورة حادة غاضبة داعية إلى الثورة في كتابه الذي نشره إبان احتدام الصراعات الاجتماعية والسياسية عام ١٩٥١؛ "معركة الإسلام والرأسمالية"، الصادر في ذات العام، ومؤدى الكتاب أن الإسلام يكافح الرأسمالية، ويغني الناس إذن عن الشيوعية.

وبصفة خاصة الإنتليجنسيا[1]، التي ترى في الثراء الفاحش مصدرا لـ"رذائل اجتماعية.. ومتاع شهوي داعر، تنحط به أخلاقهم (الناس) ومشاعرهم، ويكون وقوده المحتاجون والمحتاجات في المجتمع غير المتوازن"[2]، وتأمل في مجتمع يتفق مع أخلاقياتها المتشددة، لا يتيه عليها فيه رجال يدينون لثقافة – بالمعنى الواسع - لا يفهمونها، ويعاملونها معاملة الأجراء. وتتركز أحلام مثل هذه الفئة "من المتعلمين"، في السيطرة على الدولة، متوهمة أنها يمكن أن تستخرج من رأسها نظاما عادلاً، يرضي جميع الأطراف، لمجرد معقوليته في ذهنها هي، كما يسمح لها بتبني أحلام الطبقات الفقيرة، دون أن تنحدر إلى مستواها في ذات الوقت، بل ويسمح لها بأن تنصب نفسها قائدة للمجتمع.. بل وللعالم كله، في أحلامها.

إن الإنتليجنسيا الحديثة التي تربت في أحضان الدولة الحديثة، ونشأت في ظل مجتمع تختل فيه البنية الطبقية، التي

---

[1] راجع: المقدمة، الهامش رقم ١.

[2] س. ق، العدالة، ص ٢٥٦.

تتميز بهشاشة بالغة؛ قد وجدت دائما من مصلحتها، وفي قدرتها؛ قيادة الصراع السياسي ضد الطبقات الحاكمة، باسم العمال أو المعدمين، أو مصر، أو باسم ا .. رامية دائما إلى إنشاء دولة تدخلية قوية، توظف كفاءاتها المهدرة؛ بسبب الاختلال الاقتصادي/ الاجتماعي العام، وتجر وراءها أحيانًا فئات اجتماعية أخرى؛ مثل العمال أو المهمشين[١]، فتصبح خطرا على النظام القائم، إذا كان يمر بمرحلة من التحول أو الأزمة العنيفة. وفي مثل هذا الظرف تبلور مشروع "الإسلام الاشتراكي"، وقدر له أن يحقق انتشارا كبيرا، دون أن تتوافر له مقومات الأيديولوجية الأصيلة، التي تعبر عن طبقة اجتماعية صاعدة.

***

وإذا كان النظام المقترح يفتقر إلى معقولية اقتصادية اجتماعية؛ فذلك لأنه يستند في بنائه النظري إلى مشروع "تربوي" بالدرجة الأولى، لا يملك آليات فرضه أو تطبيقه،

---

[1] عادل العمري، وضع الإنتليجينسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث، ص ص ٨ - ١١.

وهو اتجاه "مزمن" في الفكر الإصلاحي المصري الحديث، يرجع إلى عهد الطهطاوي ومحمد عبده. ولذلك يعرض سيد قطب مشروعه الإصلاحي باعتباره مشروعا يستند في التحليل الأخير إلى نضال فكري لإحراز تغير في المشاعر والوجدانات قبل كل شيء.

فطبيعة "العدالة الاجتماعية في الإسلام" كما يعرضها سيد قطب، تستند إلى مبدأين؛ أولهما أنها عدالة إنسانية شاملة، تتناول جميع جوانب النشاط ومظاهره، وتعتمد على القيم المادية والمعنوية معا.. على عكس الأيديولوجية المسيحية الروحانية البحتة، والأيديولوجية الشيوعية المادية البحتة – في رأيه؛ ولذلك فهي لا تنشد المساواة الاقتصادية. والفارق الآخر عن الشيوعية – ويقصد الماركسية - أن الحياة في نظر الإسلام "تراحم وتعاون وتكافل"[١]، بينما هي

---

[1] وذلك فرع من تصوره العام للوجود، على أنه قائم على التعاون والتناسق التامين بين أجزائه، بما في ذلك أفراد الإنسان: نفس المصدر، ص ص ٢١ - ٣.

في نظر الماركسية صراع بين الطبقات[1]، في حين أن هدف مشروع سيد قطب الأصلي هو مواجهة الماركسية، وما اعترافه بالمصالح الطبقية القائمة وصراعاتها؛ سوى اعتراف بخطأ لابد من تصحيحه.

فإذا كان سيد قطب يصرف النظر عن تناقضات مشروعه الإصلاحي من الزاوية الاقتصادية الاجتماعية؛ فما ذلك إلا لأنه يرى أنه مشروع "أعلى"، من أن يرتكز إلى البنى الطبقية، فهو يقوم على مجتمع من المؤمنين بالمثل العليا، غير الملتفتين إلى مصالح طبقية أصلاً. ذلك أن الصراع الطبقي في نظره ليس إلا ظاهرة نابعة من الثقافة الغربية، تستند إلى نظام الغرب الاجتماعي، وستختفي حتما في ظل النظام الإسلامي[٢] وستحل محلها علاقات الود والرحمة والتضامن والأمن والسلام[٣].

---

[1] س. ق، العدالة، ط ١، ص ص ٢٨ وما بعدها. لاحظ هنا أن قراءته للماركسية قراءة أخلاقية بدورها.

[2] س. ق، السلام العالمي والإسلام، ط ٥، دار الشروق، ١٩٨٠، ص ص ١٠٤ - ٥.

[3] نفس المصدر، ص ١٠٣، ص ص ١٠٥ - ٦.

فالتغير الوجداني المنشود هو أساس "العدالة الاجتماعية في الإسلام"[1]، وهو يقوم على التحرر الوجداني المطلق، بتحرير الضمير من عبادة أحد غير ا ، ورد القيم الحقيقية إلى اعتبارات معنوية ذاتية، أساسها التقوى (أي طاعة ا وحده)، ونبذ المال والجاه والحسب والنسب كقيم اجتماعية سائدة. ثم تأتي التشريعات - الموصوفة سابقًا- لمجرد إكمال هذا التحرر، بمنع أسباب الاحتياج المادي الحاد، الذي قد يدفع الفرد لإذلال نفسه، فيوفر له حق الكفاية.

وهكذا يرى سيد قطب أن العدالة الاجتماعية، تقوم على ركنين؛ "الضمير البشري من داخل النفس، والتشريع القانوني في محيط المجتمع"[2]. ولا يقف دور الضمير على مجرد الإقناع بالتشريع، وإنما يتجاوزه إلى الحث على الزيادة في التضحية والعطاء والسمو[3]، كما يفرض نمطًا من الحياة

---

[1] س. ق، العدالة، ط ١، ص ص ٣٣، وما بعدها.

[2] نفس المصدر، ص ٩٣.

[3] نفس المصدر، ص٩٦.

على الأغنياء، يبيح لهم "التمتع بالطيبات"، دون الوصول إلى حد الترف المرفوض[1]، كما يوجه إلى الصدقة والبر[2].

وسوف يطالب الفرد بحقه في المساواة، بعد أن تحرر وجدانه من القيم المادية والأرضية عموما، بقوة وشجاعة، كما سينزل الغني والقوي على مبدأ المساواة، تحت تأثير سيادة مبدأ التقوى (التي تعني هنا طاعة التشريعات الإسلامية كما يفهمها سيد قطب)، فيقتنع الجميع بواجب الأمة الإسلامية في تحمل المسئولية عن كل فرد فيها، ورعاية ضعفائها، إلى حد أن تفرض على أموال القادرين "بقدر ما يسد عوز المحتاجين بغير قيد ولا شرط إلا هذه الكفاية"[3]. فمصدر المسألة كلها؛ هو طاعة ا وخشيته من جانب الأغنياء، والجرأة التي يبعثها الإيمان بالحق في نفوس الضعفاء. ويوجز سيد قطب فكرته لأحد زائريه عام ١٩٥٢: "في الناس وحوش، ولا يوقف وحشيتهم بالوجدان سوى الدين،

---

[1] نفس المصدر، ص ص ١٢٨ - ٣١.

[2] نفس المصدر، ص ص ٧٨ - ٨١.

[3] نفس المصدر، ص ٦٨.

ولا يجرئ الضعفاء عليهم سوى الدين"[1]. كما يقرر صراحة أن "خشية ا هي الضمانة الأخيرة في تحقيق العدالة"[2]. فالإصلاح الاجتماعي الإسلامي هو إصلاح أخلاقي في المقام الأول، ومعنى ذلك أنه إصلاح يقع عبء إنجازه وقيادته على عاتق الإنتليجنسيا كنخبة، بعد إعادة تربيتها.

***

ونظرا لجوهرية الإصلاح الأخلاقي والقيمي، القائم على أسس إسلامية؛ يولي سيد قطب اهتماما كبيرا لمسألة "أسلمة" المجتمع والفكر:

"إن استئناف حياة إسلامية لا يتم بمجرد وضع تشريعات وقوانين ونظم تقوم على أساس الفكرة الإسلامية. (وإنما أيضا) تكوين عقلية مشبعة بالفكرة الإسلامية.. يجب أن نعنى بإحياء هذه العقيدة، ونفي ما علق بها من تحريفات وتأويلات وشبهات، لتكوين سندا للنظام التشريعي.. وبذلك تقوم هذه

---

1) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سيلمان فياض، "سيد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، س ٩٤.

2) س. ق، العدالة، ط ١، ص ١٠٠.

الحياة الإسلامية على التشريع والتوجيه؛ وسيلتي الإسلام الأساسيتين في تحقيق أهدافه جميعا"[١].

وفي تلك المرحلة لم يعط سيد قطب أولوية لأحد هذين الجانبين؛ التوجيه (أوالدعاية)، والتشريع (أي السلطة)؛ وإنما وضعهما جنبا إلى جنب[٢]. فاستكمل برنامجه: "الإصلاح الإسلامي" بمقترحات إضافية، تهدف إلى "تطهير" الثقافة المصرية، المشبعة بالأفكار الغربية في رأيه. فلما كانت "الثقافة هي الوسيلة الطبيعية لتكوين العقلية الإسلامية"[٣]، يقترح سيد قطب "أن تكفل الحماية لها في مدة الحضانة"[٤]؛ وذلك بالاحتراس في الأخذ عن الغرب في فلسفته وتشريعه وأدبه وكتابته في التاريخ[٥]، وكذلك طرق التربية والتعليم[٦]

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٢٣٦ - ٧. قارن مع "الإرشاد الاجتماعي" و"التشريع الاجتماعي" في مرحلة "الشئون الاجتماعية".

[2] وسوف تكون إشكالية العلاقة بينهما أحد محاور الفصل الرابع.

[3] نفس المصدر، ص ٢٣٧.

[4] نفس المصدر، ص ٢٣٨.

[5] نفس المصدر والصفحة.

[6] نفس المصدر، ص ص ٢٣٩ - ٤٠.

ويدعو الأزهر إلى عرض فكرة الإسلام الكلية – التي شرحها سيد قطب - في مواجهة الأفكار الفلسفية الأخرى، مع استبعاد الفلسفة الإسلامية التي أنتجتها القرون الوسطى من الدراسة بالأزهر[١]؛ لأنه يرى أنها ليست سوى فلسفات يونانية ذات رداء إسلامي. ولا يكتفي سيد قطب بذلك؛ بل يضع قيودا صارمة على مجرد تدريس الأفكار الأوروبية في هذه المجالات في كل من المدارس والجامعات، مع المطالبة بوضع برامج تعليم إسلامية بدلاً منها[٢].

ولا يستثنى سيد قطب في عملية إعادة التربية هذه سوى العلوم البحتة وآثارها التطبيقية، رغم إدراكه لارتباطها الوثيق بتاريخ الفكر الغربي الحديث، ولكن "لابد مما ليس منه بد"[٣].

وباختصار، فإن الإصلاح الأخلاقي، بعد اختصاره إلى إصلاح ثقافي يخص فئة المتعلمين (أي الإنتليجنسيا) يقوم

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٢٤١ - ٢.

[2] نفس المصدر، ص ص ٢٤١ وما بعدها.

[3] نفس المصدر، ص ٢٣٩.

على: "التخلص من طريقة التفكير الغربية، واتخاذ طريقة تفكير إسلامية ذاتية، لنضمن أن تجيء النتائج خالصة غير هجين"[1]. ومن هؤلاء المتعلمين تتكون القيادة المكافحة من أجل العدل المجرد.

وهكذا فإن طريق العدالة الاجتماعية في ثوبها الإسلامي، يمر بالضرورة عبر سلطة كلية الجبروت، مستقلة عن كل قوة اجتماعية وكل ثقافة، يستوي لديها الأغنياء والفقراء، والاقتصاد والثقافة، تعتمد على جمهور من المتعلمين، الذين تتم تربيتهم على نمط معين على طريقة **الإنكشارية** أو **المماليك**؛ للقيام بتحويل البلاد إلى دولة إسلامية. ذلك الانكشاري الجديد لا ينتمي إلى الفقراء، ولا إلى الأغنياء، ولا للغرب أو الشرق؛ وإنما لذاته وأقرانه، للإسلام في ثوبه السياسي الجديد، الذي دشنه في تاريخ البلاد "حسن البنا". وهذا الانكشاري هو بالتحديد أحد أعضاء الإنتليجنسيا الحديثة، ممن صاغهم نظام التعليم والبيروقراطية الحديثة، في المدرسة والجامعة والديوان؛ وهي ذات الفئة

---

[1] نفس المصدر، ص ٢٣٧.

التي توجه إليها حسن البنا؛ فئة الأفندية[١]، وأعداؤهم هم "المحترفون من رجال الدين"، الذين يفسرون الدين بطريقة سلبية تخدم النظام القائم[٢]، فأفسدوا الدنيا وأضاعوا الدين[٣]، في حين أن الدين في التصور القطبي ثوري بطبيعته[٤]، منذ عهد الرسالة[٥].

---

[1] المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري ١٩٥٢-١٩٨٠، المجلد الثامن، الأنشطة الدينية، إشراف محمد أحمد خلف ا ، القاهرة ١٩٨٥، ص ٤٣؛ حيث يشار إلى أن حسن البنا كان يسعى لاجتذاب شباب الجامعات العصرية، وليس أبناء الأزهر.

[2] س. ق، العدالة، ص ص ٤٤ - ٥.

[3] الفكر الجديد، ١٩ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، "أنتم أيها المترفون تزرعون الشيوعية زرعا في مصر"، س ١، ع ٨.

[4] س. ق، العدالة، ط ١، ص ٢١٩.

[5] س. ق، دراسات إسلامية، ط ٨، دار الشروق ١٩٩٢، ص ١٥ (ضمن مقال: محطم الطواغيت).

وفي حين أن المجتمع المتحضر ليس إسلاميا بحال من الأحوال[١]، فإن الأزهر تقاعس عن أداء واجبه في نقد الأحوال القائمة[٢]. وتلك هي مهمة سيد قطب، ومن يواليه من المثقفين؛ أن يقدموا الإسلام على أنه "جهاد لا ينقطع، واستشهاد في سبيل الحق والعدل والمساواة، وعقيدة ثورية حركية"[٣]، تستقر في الضمير لتدفع الفرد إلى تحقيقها في عالم الواقع، بتغييره جذريا وليس بترقيعه[٤]، وعلى أنه مصدر مقاومة الشعوب للاستعمار، وأملها في تحطيمه[٥]، وأن يقدموه في مواجهة الشيوعية المحلية، التي لا تزيد في عرف سيد قطب عن كونها قوة خائنة لوطنها، موالية

---

1) س. ق، العدالة، ص ص ٢١٥ - ٦ (وهذه من بذور فكر سيد قطب المتأخر).

2) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، "هل أدى الأزهر واجبه في تحقيق العدالة الاجتماعية؟"، س ١، ع ١.

3) س. ق، دراسات إسلامية، ص ص ٣٢ - ٣.

4) س. ق، في التاريخ، فكرة ومنهاج، ص ٢٤.

5) نفس المصدر، ص ص ٧ - ٩.

لروسيا[١]، التي خانت بدورها العرب مرتين في مجلس الأمن، في قضية الجلاء عن وادي النيل، وفي قضية فلسطين[٢].

ويقدم سيد قطب وزملاؤه في مجلة "الفكر الجديد" نموذجا لهذا الإسلام الثوري، فتخصص المجلة بابا بعنوان "كفاح العمال"، يدعوهم إلى تنظيم أنفسهم في نقابات، وتطهير صفوفهم من النقابيين الخونة[٣]، وتصف الأوضاع في أراضي كبار الملاك بأنها قائمة على الرق؛ لعدم وجود تشريعات تنظم (يقصد تقيد) العلاقة المجحفة بين المالك

---

1) الفكر الجديد، ١٩ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، "تحرروا يا عبيد الأمريكان والروس والإنجليز"، س ١، ع ٨.

2) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، "روسيا خانت العرب مرتين" (بتوقيع س. ق)، س ١، ع ١.

3) راجع مثلاً ما كتب في العدد الأول من المجلة (١ يناير ١٩٤٨) تحت هذا العنوان، بخصوص شركة مصر للغزل والنسيج ونقابة عمال الترسانة وترام القاهرة.

والمستأجر[١]، وتفضح ارتباط مصالح أصحاب رءوس الأموال واتحاد الصناعات بالاستعمار، ومغزى دعوتهم "للدفاع المشترك" مع الغرب[٢]، وتهاجم الطبقة الراقية، وتصفها بأنها منحطة الأصول، منعدمة العراقة والوطنية والكرامة[٣]، وتفضح الدولة القائمة باعتبارها ليست أكثر من أداة يسيطر عليها المستغلون لعرق الشعب، وترفض مشروعات البر التي لا يزيد دورها عن تغطية هذا النهب[٤]، وتحرض الناس على مطالبة الدولة بمصادرة فوائض أموال "أولاد الذوات" لإنفاقها على الشعب[٥]، كما تحرضهم على رد

---

[1] الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨، "تشريعات لم تصدر!" (دون توقيع)، س ١، ع ٣.

[2] الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، الطابور الخامس (بتوقيع س. ق)، س ١، ع ٢.

[3] الفكر الجديد، ٢٢ يناير ١٩٤٨، "أبناء البيوتات هم أبناء الجواري وخدام الاستعمار والاستغلال"، (بتوقيع أبناء الشعب)، س ١، ع ٤.

[4] الفكر الجديد، ١١ مارس ١٩٤٨، سيد قطب، "ليس الشعب متسولاً، فردوا له حقوقه، وهو غني عن بركم"، ع ١١.

[5] الفكر الجديد، ١٢ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، "أولاد الذوات وبناتهم هم نتن الأرض ولعنة السماء"، ع ٧.

اعتداءات البوليس على الأفراد بالقوة، وتدعوهم لاحتقار "تلك التشكيلات التي يسمونها؛ الأمة، الدستور، البرلمان"، باعتبارها شعارات زائفة تغطي الظلم الاجتماعي وتسوغه[1]، كما تدعو إلى إنهاء سيطرة اليهود على مرافق البلاد الاقتصادية[2].

ويلتفت سيد قطب إلى الطبقات المالكة ليخيفها من الشيوعية، حتى يدفعها إلى التنازل عن بعض مصالحها لتنفيذ البرنامج الإسلامي: "قد تقع أعباء كثيرة على أصحاب رءوس الأموال.. ولكن هذه الأعباء لابد منها؛ فنحن إما أن نسير على درب الإسلام، وإما أن نسير على درب الشيوعية، فليعلموا إذن أنه لا عاصم لهم من (الشيوعية).. إلا الإسلام.. الذي عرفنا بمبادئه"[3]. وتأكيدا على ذلك، ودفعا لهم إلى الهرع إلى أحضان برنامجه الإصلاحي؛ يؤكد سيد قطب أنه

---

[1] الفكر الجديد، ٢٦ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب، "الأمة مصدر السلطات يصفعها عسكري بوليس ويجلد بها الأرض"، ع ٩.

[2] الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، "مصر دولية يهودية" (دون توقيع)، ع ٢.

[3] س. ق، العدالة، ط ١، ص ٢٦٦.

لا يوجد طريق ثالث، "فأوروبا وأمريكا.. صائرتان حتما إلى الشيوعية، طال الزمان أم قصر"[١]، فالشيوعية عند سيد قطب "أعلى مراحل الحضارة" الغربية المادية[٢].

***

وهكذا يبدو سيد قطب ومجلته، وكأنهما يترسمان خطى شعارات وأفكار المنظمات الماركسية المصرية في ذلك الوقت؛ بهدف انتزاع راية الدفاع عن الفقراء من بين أيديها[٣].

والواقع إن عمل الغزالي وسيد قطب لا يمكن فهمه إلا في ضوء نهوض الحركة "الشيوعية" المصرية في تلك الآونة، واتحاد تنظيمي "حدتو" و"أيسكرا"؛ وهو نشاط لا شك

---

[1] نفس المصدر والصفحة.

[2] وهو تحوير لفكرة ماركسية مشهورة، وهي أن التطور التاريخي لقوى الإنتاج يؤدي – بشروط عديدة - إلى قيام المجتمع الشيوعي.

[3] يقول خليل علي بدر في مقاله "نقد الصحوة الدينية: الجانب السياسي"، عن أفكار سيد قطب في تلك المرحلة: "ومن أجل أن يزايد على يسارية ماركس، لا تبقى ثمة ثورية طبقية إلا ويلصقها (سيد قطب) بالدين": الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥.

أن سيد قطب كان ملما به، على الأول عن طريق مجلة "الجماهير" الأسبوعية، التي صدرت بدءا من ٧ أبريل ١٩٤٧، والتي نجحت في زمن قياسي في رفع توزيعها إلى ١٢ ألف نسخة[١]؛ إذ قدمت المجلة صورة مبسطة من الفكر الماركسي وتفسيره للتاريخ[٢]، وخاضت المعارك دفاعا عن حقوق عمال المحلة الكبرى[٣]، وأعربت عن تضامنها الأممي مع شعب أندونيسيا في كفاحه ضد الاستعمار، وطالبت بتأميم الشركات الاحتكارية[٤]، وقناة السويس، وتوزيع الملكيات الزراعية الكبيرة[٥]، وسلّطت الضوء على البؤس الفلاحي والمديني.. ويصبح مثل هذا الوضع خطرا من وجهة نظر مفكر معادٍ للشيوعية، وعلى علمٍ كافٍ بتدهور الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية؛ مثل سيد

---

[1] رفعت السعيد، الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥- ١٩٤٨، ص ص ١٧٧ - ٩.

[2] نفس المرجع، ص ٢١٢.

[3] نفس المرجع، ص ٢٠٥.

[4] نفس المرجع، ص ٢٠١.

[5] نفس المرجع، ص ١٨٦.

قطب. ومن هنا كان حرصه على أن يكون برنامجه الإسلامي في مثل "راديكالية"[١] برامج المنظمات الماركسية، بل ويزايد عليها.

وقد عبر سيد قطب عن ذلك الهاجس فيما بعد بصراحة بقوله: "إذا اتضح لنا أن الإسلام يملك أن يحل لنا مشكلاتنا الأساسية، ويمنحنا عدالة اجتماعية شاملة، ويردنا إلى عدالة في الحكم، وعدل في المال.. فإنه يكون بلا شك أقدر على العمل في بلادنا... من الشيوعية... التي نحمد منها أشياء ونكره منها أشياء.. وتتوزع مشاعرنا إزاءها على أي حال، توزعا لا يضمن معه توحد الجبهة في طلب عدالة اجتماعية قوية، كما نضمن توحدها إذا نحن هتفنا إلى العدالة باسم "الإسلام"[٢].

وهكذا، وفي أقل من عقد من الزمان؛ وضع سيد قطب

---

[1] والواقع إن برنامج تلك المنظمات كان محكوما بفكرة الثورة الوطنية الديمقراطية؛ ومن ثم لم يكن الطرح اليساري فيها عميقًا في التاكيد على البعد الطبقي أصلاً، ولم يكن راديكاليا إلى الحد الذي يمنع أيديولوجيات أخرى للطبقة الوسطى من المزايدة عليه.

[2] سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق ١٩٩١، ص ص ٣٦ - ٧.

مشروعين متتاليين للإصلاح الاجتماعي، بينهما من التباين قدر التباين بين المشروع القومي المصري والمشروع الإسلامي ذي الصبغة القومية، وبين الرؤية الإنسانية الغيبية الإلهية، ولكن المشروعان اقتسما معا سمات عديدة؛ اقتسما حلم العدالة الاجتماعية المقام على أساس تصور أخلاقي سرمدي لا تاريخي للإصلاح، يتميز في حد ذاته بالعدل، وينصب أساسا على إعادة توزيع الثروة، وليس على تغيير نمط الإنتاج، وتقاسما نظرة نخبوية تسند تحقيق العدالة إلى نخبة من الإنتليجنسيا، ضمن النظام القائم أو خارجه، كما تقاسما نظرة رومانتيكية لكل من الأمة موضوع الإصلاح، والتي لم ترتفع قط عن كونها موضوعا، وللذات المكلفة بالإصلاح على حد سواء. وفي كل الأحوال تقاسم المشروعان سمة الطوباوية الأصيلة في فكر سيد قطب الاجتماعي.

لقد أصبح برنامج سيد قطب الاجتماعي الإصلاحي في مرحلته الأخيرة[1] خارجا بوضوح عن حدود النظام القائم،

---

[1] فيما بعد – في العهد الناصري - أدخل سيد قطب تعديلات محدودة على أفكاره، بخصوص الإصلاح الاجتماعي الإسلامي، تدور أساسا حول الحد من السلطة المطلقة "للسلطان" في المصادرة؛ بحيث تبقى الملكية الخاصة قاعدة "الاقتصاد الإسلامي"، نتيجة لما
=

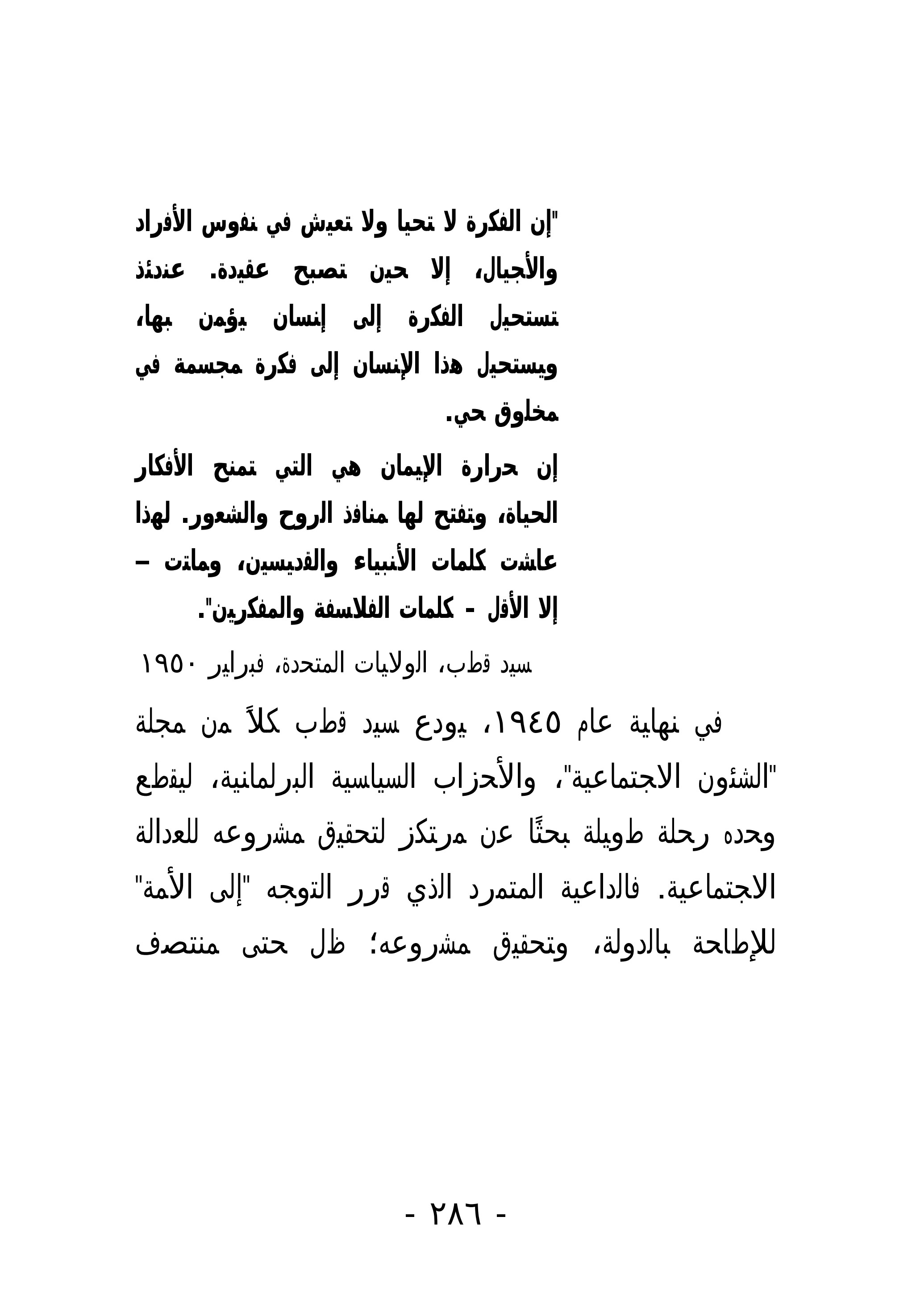
داعيا إلى الثورة ضده، متجها إلى الأمة بمقولات ترمي في نهاية المطاف إلى إسقاط الدولة؛ باعتبارها دولة الطبقات المالكة الموالية للاستعمار، الظالمة للطبقات العاملة، الخائنة لتراث البلاد وتقاليدها. وأصبح دور المفكر المصلح هو التوجه لهذه الأمة، وحثها على فرض مطالبها بالكفاح على الدولة التي كانت تسقط، والتي ساهم قلم سيد قطب في نزع هيبتها واعتبارها، وخلخلة أسسها الأيديولوجية؛ وبذلك دخل الإصلاح الاجتماعي ميدان الكفاح السياسي، والأيديولوجي، وتحول مفكر الدولة إلى داعية، ومحرض لجمهور الإنتليجنسيا في معمعة الصراع الذي كان يهز البلاد بأكملها بين عامي ١٩٤٥ و١٩٥٤.

=

لمسه من آثار تأميمات عبد الناصر من إخضاع الأفراد للدولة كلية الجبروت، وسوف يناقش هذا التعديل تفصيلاً في الفصل الرابع، ص ٢١٣ - ٤.

الفصل الثالث

الثورة بين الروح القومية
والروح الأصولية الإسلامية



"إن الفكرة لا تحيا ولا تعيش في نفوس الأفراد والأجيال، إلا حين تصبح عقيدة. عندئذ تستحيل الفكرة إلى إنسان يؤمن بها، ويستحيل هذا الإنسان إلى فكرة مجسمة في مخلوق حي.

إن حرارة الإيمان هي التي تمنح الأفكار الحياة، وتفتح لها منافذ الروح والشعور. لهذا عاشت كلمات الأنبياء والقديسين، وماتت – إلا الأقل - كلمات الفلاسفة والمفكرين".

سيد قطب، الولايات المتحدة، فبراير ١٩٥٠

في نهاية عام ١٩٤٥، يودع سيد قطب كلاً من مجلة "الشئون الاجتماعية"، والأحزاب السياسية البرلمانية، ليقطع وحده رحلة طويلة بحثًا عن مرتكز لتحقيق مشروعه للعدالة الاجتماعية. فالداعية المتمرد الذي قرر التوجه "إلى الأمة" للإطاحة بالدولة، وتحقيق مشروعه؛ ظل حتى منتصف

عام ١٩٥٣[1] لا يملك سلاحا سوى "قوة الكلمة" التي كان يعتقد بفاعليتها المطلقة[2].

وينطلق الداعية ممتطيا قلمه حاد اللهجة، فيهاجم النظام القائم وأحزابه البرلمانية، والغرب وثقافته، والموالين لها من المثقفين المصريين، والشيوعية السوفيتية وأنصارها في مصر. وفي نهاية عام ١٩٤٨، وبعد تحوله إلى الدعوة "للعدالة الاجتماعية في الإسلام"، تكون محصلة كفاحه بعثة شبه إجبارية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، تعاونت أطراف عدة في تدبيرها له[3].

ويعود سيد قطب إلى البلاد، في ذروة مد الحركة الجماهيرية الثائرة ضد الاحتلال والاستغلال الطبقي. يعود وقد قرر أن تكون كلمته هي كلمة الداعية، كلمة النبي، وليس كلمة المفكر المتأمل، ويمتطي قلمه مرة أخرى بصورة أشد

---

[1] وهو الوقت الذي أرجحه لدخول تنظيم الإخوان المسلمين، كما سيرد لاحقًا في هذا الفصل.

[2] الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "قوة الكلمة"، ع ١٠٠٧.

[3] استمرت البعثة بين ٣ نوفمبر ١٩٤٨ و٢٣ أغسطس ١٩٥٠. راجع الفصل الأول ص ص ٦٧ - ٩.

وأعنف، داعيا إلى الكفاح المسلح وإسقاط النظام، متقلبا بين مجلات مختلف الفصائل السياسية الثائرة، ثم ينقلب إلى داعية للضباط الأحرار بعد الانقلاب، ويواصل علاقته بالإخوان المسلمين وصحيفتهم في ذات الوقت. ومع اقتراب اصطدامهما، يتخذ سيد قطب أول قرار سياسي منذ استقالته من الحزب السعدي عام ١٩٤٥، ويختار بصفة نهائية الانضمام إلى الإخوان المسلمين، ويقبل في ذروة الأزمة منصب رئيس قسم نشر الدعوة، ليخوض إلى النهاية حرب المنشورات السرية ضد الضباط، حتى القبض عليه في نوفمبر ١٩٥٤، ليقضي عشر سنوات داخل السجن.

ولعل ما يفسر إحجام سيد قطب عن الالتحاق بأي جماعة سياسية طيلة هذه المدة[١]، أن مهمة "الإصلاح الاجتماعي الإسلامي" لم تكن في نظره مهمة سياسية في المدى المباشر. ذلك أن الطريقة المثلى في نظره لإقامة المجتمع الإسلامي –الذي يتضمن قيام الدولة

---

[1] راجع ظروف انضمامه للإخوان، ومبرراته في موضع لاحق من هذا الفصل.

الإسلامية - كانت تتلخص في دعوة طويلة الأمد، تستمر لمدة ربع قرن أو أكثر[1]. أي إنها مهمة تتطلب جهود الداعية سيد قطب، لا الجماعة السياسية. وقد واصل سيد قطب بالفعل جهوده "لأسلمة" الثقافة المصرية وفقًا لمنظوراته، وأصدر بضعة كتب، وبدأ في كتابة تفسيره للقرآن "في ظلال القرآن"، وخطب في التجمعات الجماهيرية.

ومن هنا يمكن فهم الطابع السلبي للمواقف السياسية لسيد قطب أغلب هذه المدة؛ فقد طرح على نفسه مهمة الهدم وتوسيع المجال لفكره الإسلامي الجديد، دون أن يطرح جديا مهمة الاستيلاء الإيجابي على السلطة. وكان تشخيص ما هو فاسد من الأحوال أسهل وأقرب منالاً من تحديد ما هو إيجابي، وما هو مطلوب على صعيد واقعي. ومن هنا أيضا يمكن فهم ارتباطه الطويل غير التنظيمي بمنتديات الإخوان ودعايتهم، رغم عدم التحاقه بتنظيمهم.

***

---

[1]) أبو الحسن علي الحسني الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ص ص ١٨٤ - ٥.

والواقع إن اتجاه سيد قطب إلى الكتابة السياسية المباشرة قد بدأ قبل اتجاهه إلى الإصلاح الاجتماعي الإسلامي. فمع الفورة العامة ضد النظام القائم التي بدأت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، استقال سيد قطب من الحزب السعدي، وأعلن قطع علاقته بالأحزاب البرلمانية، واحتقاره لها في ديسمبر ١٩٤٥[١]، بينما كان قبل شهور ينعي مؤسسه وقائده الأول أحمد ماهر باشا بأبيات حارة أسيفة[٢].

ففي خلال تلك الفترة كان الائتلاف الحاكم بقيادة الحزب السعدي قد انكشف من حيث تردده في مواجهة المسألة الوطنية، وبدأت المظاهرات ضد الحكومة في نوفمبر

---

[1] الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، "أين أنت يا مصطفى كامل؟! ترد عار ٤ فبراير بمثل ما رددت على دنشواي"، س ١٣، ع ٦٤٨.

[2] قصيدة "صدى الفاجعة" التي يختمها بهذا البيت:

"واها لمصر ويا فجيعة أهلها   في الرائد المتفرد المتبوع!"، والتي نشرت في الرسالة، ع ٦١٠، مارس ١٩٤٥، راجع: س. ق، ديوان سيد قطب، ص ص ٢٧٤ - ٥.

١٩٤٥[١]، بينما كانت صحف الأحزاب الحاكمة توالي النشر عن حادث ٤ فبراير ١٩٤٢؛ بهدف تلطيخ سمعة الوفد المعزول[٢]. وقد رصد سيد قطب في هذا النشر تجنب الجميع لمهاجمة الانجليز؛ الأمر الذي عزاه إلى التعلق بأذيال الحكم، والثقة بالضمير البريطاني[٣].

ومن خلال هذه الملاحظات، وفي إطار الروح العامة للانتفاضات الجماهيرية، يحدد سيد قطب استراتيجية هجومية، تجمع بين الهجوم على الغرب وثقافته في إطار الهجوم على الاستعمار، والهجوم على الأحزاب البرلمانية والصحافة، من حيث عجزها عن حل القضية الوطنية، بسبب ارتباطاتها بالقوى الاستعمارية، وعجزها عن تحقيق العدالة الاجتماعية بسبب ارتباطها بالطبقة المالكة، والهجوم على المؤسسات الدولية كمجلس الأمن، والمحلية كالبرلمان،

---

[1] طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، ط ٢، دار الشروق ١٩٨٣، ص ص ٢٣ - ٤.

[2] الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيد قطب، "أين أنت يا مصطفى كامل؟! ترد عار ٤ فبراير بمثل ما رددت على دنشواي".

[3] المصدر السابق.

والمثقفين المصريين ذوي الميول الغربية، ويرفع سيد قطب شعارات الوطنية بأقصى التطرف، داعيا إلى مواجهة عامة وشاملة لكل هؤلاء الأعداء.

وهكذا يطور سيد قطب موقفه من الاستعمار إلى التحمس للصدام المباشر معه. فمع وقوع الصدام يوم ٢١ فبراير ١٩٤٦ بين مظاهرات الطلبة وبين القوات البريطانية في القاهرة، يعلن سيد قطب ابتهاجه بانكشاف الوحشية البريطانية، ويصل إلى استنتاج مفاده عداء الغرب – بما في ذلك الولايات المتحدة - للشرق بصفة عامة، "والبلاد الإسلامية على وجه الخصوص"[١]. وبنهاية ذلك العام يعلن سيد قطب كفره بالحضارة الغربية إجمالاً، وينسب ظاهرة الاستعمار إلى روح هذه الحضارة: "ليس الأمريكان خيرا من الإنجليز، وليس الإنجليز خير من الفرنسيين.. كلهم أبناء حضارة واحدة، حضارة مادية بغيضة لا قلب لها وضمير.. إنه ضمير مادي، ضمير الآلة.. ضمير

---

[1] الرسالة، ٤ مارس ١٩٤٦، سيد قطب، "منطق الدماء البريئة في يوم الجلاء"، س ١٤، ع ٦٦١.

التاجر.. حضارة زائفة لأنها لم تقدم للإنسانية زادا روحيا.. تطبق... مع شعوب الأرض المنكوبة.. قانون الوحوش"[١].

ومن هنا، يعتبر سيد قطب ترويج الساسة المصريين الثقة بالضمير البريطاني تخديرا للجماهير[٢]، والكلام عن الصداقة معهم استلهاما لمصالح مالية وسياسية، كما يتهمهم بالمتاجرة بالقضية الوطنية، "شفاء لحزازات وترضية لمطامع"[٣]، وبالخضوع لمطالب السفارة البريطانية في جميع الأحوال[٤]، هذا بينما كان سيد قطب يدعو إلى كراهية الاستعمار والأوربيين والجنس الأبيض عموما، معتبرا هذا الشعور شرطًا أساسيا لكل نضال تحرري فعال[٥]... ليست الكراهية فحسب، بل "الحقد المقدس" أيضا.

---

[1] الرسالة، ٢١ أكتوبر ١٩٤٦، سيد قطب، "الضمير الأمريكاني وقضية فلسطين" س ١٤، ع ٦٩٤.

[2] نفس المصدر.

[3] السوادي، ٢٥ نوفمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "آراء حرة"، س ١، ع ٩.

[4] الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "مدارس للسخط؟!"، س ١٤، ع ٦٩١.

[5] السوادي، ٢١ أكتوبر ١٩٤٦، سيد قطب، "آراء حرة"، س ١، ع ٤.

وهكذا يطور سيد قطب رؤيته الرومانتيكية للإصلاح الاجتماعي، لتشمل موقفًا سياسيا رومانتيكيا من الاستعمار، يقوم على فكرة وجود هوية وطنية مصمتة، تواجه ذاتًا أخرى، هي الذات الغربية، التي ينسب الاستعمار إلى "روحها"، وليس إلى طبيعتها الاجتماعية، متجاهلاً بذلك أيضا التداخل الكبير بين المعسكرين، الوطني والاستعماري، والمصالح المشتركة التي دعمت وجود الاستعمار واقعيا.

وانطلاقًا من هذا الموقف، يرفض سيد قطب أسلوب المفاوضات ما لم يستند إلى مواجهة مباشرة للاستعمار؛ الأمر الذي انعكس على موقفه من التطورات السياسية في ذلك الوقت. وهكذا نجده في آخر أيام وزارة إسماعيل صدقي الثالثة، يطالب بإعلان مشروع معاهدة صدقي/ بيفن للحكم عليه[١]، ثم يرفضه بعد معرفة مضمونه، على أساس أنه يقدم تنازلات ضخمة لإنجلترا دون مقابل، فضلاً عن أنه يفتح المجال أمام بريطانيا لمد نفوذها إلى بقية الدول العربية[٢].

---

[1] السوادي، ٩ ديسمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "آراء حرة"، س ١، ع ١١.

[2] السوادي، ٣٠ ديسمبر ١٩٤٦، سيد قطب، "آراء حرة"، س ١، ع ١٤.

ومع ظهور الدعوة إلى عرض القضية المصرية أمام مجلس الأمن، وبعد عودة إسماعيل صدقي من مفاوضاته المباشرة، يطالب سيد قطب الحكومة بإلغاء معاهدة ١٩٣٦، وإعلان تسليح الجيش المصري من جميع المصادر، وعدم قصر عمليات الاستيراد والمناقصات على إنجلترا، مع ممارسة سياسة خارجية مستقلة، قبل الذهاب إلى المجلس، والاصطدام بقوة الاستعمار إذا اقتضى الأمر[١]. ثم يدعو إلى عدم الاعتماد على مجلس الأمن، واتخاذ إجراءات مباشرة لطرد الموظفين الإنجليز، وتطهير التعليم من البرامج الإنجليزية، وإغلاق النادي المصري الإنجليزي[٢]، إثباتًا لجدية السعي لإجلاء الإنجليز.

وقد استخلص سيد قطب الدروس نفسها بخصوص تطورات قضية فلسطين. فدعا إلى عدم الثقة بالضمير

---

[1] السوداي، ٢٨ أكتوبر ١٩٤٦، سيد قطب، "آراء حرة"، س ١، ع ٥.

[2] الرسالة، ١٧ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، "حول قضية فلسطين: والآن أيها العرب أما تزالون تنتظرون؟"، س ١٥، ع ٧١١.

الغربي، وعدم الاستسلام للقادة العرب، ومواصلة الثورة العربية[1]، وعدم الثقة في الأمم المتحدة ولجانها وهيئاتها[2].

وبالمقابل، فقد دعا إلى استخدام القوة [3]، وسلاح البترول[4].

وإذا كان سيد قطب قد طالب الجامعة العربية باستخدام سلاح البترول[5]، وبوضع سياسة عامة ضد إنجلترا وأمريكا لإجبار إنجلترا على الجلاء عن مصر[6]، فلم يكن ذلك

---

1) الرسالة، ٢٦ نوفمبر ١٩٤٥، سيد قطب، "حول قضية فلسطين: أيها العرب استيقظوا واحذورا"، س ١٣، ع ٦٤٧؛ الرسالة، ١٧ فبراير ١٩٤٧، سيد قطب، "حول قضية فلسطين: والآن أيها العرب، أما تزالون تنتظرون؟"، س ١٥، ع ٧١١.

2) العالم العربي، ١٠ يوليو ١٩٤٧، (المحرر؛ سيد قطب)، "أيها العرب.. سلاحكم"، س ١، ع ٤.

3) الرسالة، ١٨ فبراير ١٩٤٦، سيد قطب "اللغة الوحيدة التي يفهمها الإنجليز، بعد إباحة الهجرة الصهيونية"، س ١٤، ع ٦٥٩.

4) السوداي، ١٦ فبراير ١٩٤٦، سيد قطب، "آراء حرة"، س ٢، ع ٧٣.

5) نفس المصدر.

6) السوادى، ٩ فبراير ١٩٤٨، سيد قطب "آراء حرة"، س ٢، ع ٧٣.

إلا من قبيل الإحراج. أما في واقع الأمر؛ فقد كان يائسا من الحكومات العربية، إلى حد أنه تصور أنها لن تحرك جيوشها نحو فلسطين، كما عبر عن مرارته البالغة إزاء وصول الإغراق في المصالح الخاصة إلى حد التجارة بالسلاح، وبيعه للمجاهدين الفلسطينيين من جانب عرب ومصريين[١].

والواقع إن اللهجة الحادة التي أصبحت تسيطر على كتابات سيد قطب، والتي وصلت إلى ذروتها في التشهير بالنظام في أوائل ١٩٤٨[٢]؛ أدت إلى انزعاج بالغ في عدد من الدوائر التي رأت "تقويمه" بالسفر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وقد لاحظتُ أنه في الفترة من أبريل ١٩٤٨ إلى أغسطس من نفس العام، توقفت كتابات سيد قطب عمليا في الصحف، بما فيها الرسالة التي ترجع كتاباته فيها إلى عام ١٩٣٤. وهو أمر يعزى إلى ضغوط عديدة بذلت ضده، كما يقول باحث معاصر[٣] وإذا كان الهدف لم يتحقق من

---

1) السوداي، ١٢ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، "آراء حرة"، س ٢، ع ٦٨.

2) راجع الفصل السابق، ص ١٣٠.

3) Heyworth-Dunne, J., Religious and Political Trends in Modern Egypt, Washington, 1950,p. 97.

إرسال سيد قطب إلى الولايات المتحدة هو أن "يتصل بالحضارة الغربية، وتقع عينه على ما في العالم الجديد، فيعمق فكره وتتسع نظرته"[١]، وبمعنى آخر، أن يتعلم احترام الغرب وثقافته، ويتراجع عن جذريته، فمن الواضح أن هذا الهدف لم يتحقق. فقد عاد سيد قطب من "العالم الجديد" أشد عداء للغرب وللولايات المتحدة خاصة[٢]، وأكثر حماسا للهجوم على النظام القائم، في ظل حرية النشر التي توافرت في عهد الحكومة الوفدية الأخيرة، بعد أن ألغيت الأحكام العرفية – قبل عودته - في مايو ١٩٥٠[٣].

=

أيضا: الفصل الأول، ص ص ٦٧ - ٩.

[1] الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، "سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل"، س ٩٤.

[2] ومع ذلك فليس صحيحا – كما رأينا - أن رحلة سيد قطب إلى الولايات المتحدة هي التي حولتها إلى الاتجاه الإسلامي، أو الاقتناع بعداء الغرب لشعوب الشرق الأوسط، كما تذكر بعض المراجع. مثلاً:

Taylor, Alan R. The Islamic Question in the Middle East Politics, West view Press, U.S.A 1988, P. 57.

[3] طارق البشري، المرجع السابق، ص ٣٤٣.

وقد حرص سيد قطب خلال عام ١٩٥١ – ربما إثباتًا "لبراءته" – على نشر عدد من المقالات تهدف إلى التنديد بالثقافة والعقلية الأمريكية، في مواجهة "الخرافة التي تذيعها الدعاية، ويذيعها المأجورون عن حب أمريكا للسلام، وعن تسامحها وبعدها عن التعصب، وعدم رغبتها في الاستعمار.. إلى آخر تلك الأوهام التي فتشت عنها خلال عامين في أمريكا فلم أجد لها ظلاً"[1]. وفي البداية ركز سيد قطب هجومه على نمط الحياة الأمريكية، والتشهير بالشعب الأمريكي وحياته الاجتماعية، فالحياة الأمريكية في رأيه، تفتقر لأي قيمة إنسانية، ولا ميزة فيها سوى التقدم التكنولوجي البحت[2]، وشعبها مجرد قطيع هائج هائم يجري

[1] اللواء الجديد، ١ مايو ١٩٥١، سيد قطب، "جنون التعصب في أمريكا"، ع ٣.

[2] الرسالة،٥، و١٩ نوفمبر، و٣ ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، مقال مسلسل بعنوان "أمريكا التي رأيت في ميزان القيم الإنسانية"، ع ٩٥٧، ٩٥٩، ٩٦١.

وراء الدولار واللذة الحسية[١]، محب للدمار، عنصري، متعصب دينيا، خصوصا ضد الإسلام[٢]، عقلية مثقفيه مادية لا تحترم الأدب والفن والفكر[٣].

ثم اتجه سيد قطب إلى فضح أطماع الولايات المتحدة في مصر، ومناوراتها، ورجالها؛ فالأحلاف المشتركة مع الغرب وأمريكا مرفوضة، لأنها ربط لمصر بالاستعمار[٤]، الذي يعتمد على الطبقات الحاكمة والمستغلة، ويريد استخدامها لإخضاع العرب ومواردهم القومية للمخططات

---

[1] مجلة الكتاب، ٨ ديسمبر ١٩٤٩، سيد قطب، "حمائم في نيويورك"، س ٤، ج ١٠. وقد كتب المقال وأرسله بعد أن قضى أكثر من عام في أمريكا.

[2] اللواء الجديد، ٢٤ أبريل ١٩٥١، سيد قطب، "الشعب الأمريكي بدائي ويحب القوة العضلية"، س ١، ع ٢؛ اللواء الجديد، ١٥ مايو ١٩٥١، سيد قطب، "الأمريكان متعصبون غير متدينين"، س ١، ع ٥.

[3] الكتاب، مايو ١٩٥٠، تعليق سيد قطب على مقال "العشرون الذين صاغوا القرن العشرين"، ترجمة محمد قطب، س ٥، ج ٥.

[4] اللواء الجديد، ١٥ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، "لا يا فئران السفينة"، س ١، ع ٤٠.

الاستعمارية[١]. ومواقف الولايات المتحدة ضد مصر والعرب ترجع إلى "عداء واضح واحتقار مقصود"[٢]، واهتمام الدوائر الموالية لأمريكا في مصر بالإسلام؛ إنما يهدف في الواقع إلى الترويج لمفهوم معين للإسلام يكافح الشيوعية ولا يكافح الاستعمار أو الاستغلال[٣]. ولا ينسى سيد قطب أن يشير بالاسم إلى "حلقة الدراسات الاجتماعية"، ودورها في المخططات الأمريكية[٤]، رافضا ومؤكدا أن الإسلام "الحقيقي" هو ذلك الذي يكافح الاستعمار ويحقق العدالة الاجتماعية[٥]، أي الإسلام الذي عرفه هو في كتبه ومقالاته.

---

[1] الرسالة، ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، "في مفرق الطرق"، ع ٩٥٣. والمقال جزء من الطبعة الأولى لكتاب سيد قطب "السلام العالمي والإسلام"، الذي صدر في نفس العام.

[2] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ٣٢ - ٣.

[3] الرسالة، ٣٠ يونية ١٩٥٢، سيد قطب، "إسلام أمريكاني"، ع ٩٩١.

[4] نفس المصدر.

[5] الدعوة، ١٥ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، "الإسلام نظام اجتماعي لا تعويذة سحرية"، س ٢، ع ٦١.

وإذا كانت مقالات سيد قطب في تلك الفترة تركز على الكفاح الوطني والاجتماعي، فإن كتبه في ذات الفترة تركز أكبر التركيز على الدعوة للحكم الإسلامي، ومواجهة القضية الوطنية والاجتماعية من وجهة نظر دعوته الإسلامية. ففيها نجد الإشارات الحاسمة إلى الروح الصليبية لدى الاستعمار الأوروبي والصهيوني وعدائهما للإسلام لمقاومته للاستعمار[١]، وتحول المسيحية (الغربية) إلى راية قومية تساند الاستعمار، وتؤيد قيام الدولة اليهودية، وتحارب فكرة حكم الإسلام[٢]، وتضطهد المسلمين في جميع أنحاء العالم.. ولا يستثني من العداء للإسلام الدول الشيوعية [٣]، والشيوعيين المصريين الذين يصمهم بالولاء "للدولة الروسية"[٤]. وتنال الولايات المتحدة نصيبها؛ إذ يؤكد سيد قطب أن أكثر حكامها قد تخرجوا من معاهد التبشير[٥].

---

1) س.ق، العدالة، ط١، ص ص ٢٢٦ - ٨.

2) س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ٩٣ - ٧.

3) نفس المصدر، ص ص ٩٠ - ٢.

4) نفس المصدر، ص ص ١١٠ - ١.

5) نفس المصدر، ص ص ٩٧ - ٨.

وموقفه من الشيوعية، وإن كان رافضا وعنيفًا، فإنه أخف لهجة وأقل تركيزا. فمع أن المجتمع الشيوعي عند سيد قطب (ويقصد مجتمعات الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية) متجرد من السماحة الإنسانية لتغلغل روح الحقد الطبقي والعداء للأديان[1] فيه، ومع أنه يعبر عن احتقاره للشيوعيين المصريين، فإنه يؤكد أن الإسلام يؤيد كل حركة تحرير حتى ولو كانت شيوعية، مشيرا إلى الحركات الشيوعية في فيتنام وكمبوديا[2]، تضامنًا مع كل حركة ضد الاستعمار، مؤكدا من جهة أخرى أن مواجهة الشيوعية في الداخل لا تتطلب أكثر من المقاومة الفكرية، أما الاستعمار فهو الذي يجب أن يتجه ضده الكفاح الإيجابي[3]. وإذا كان ثمة "خطر شيوعي"، فإن سببه هو تدهور الأوضاع الاجتماعية للكادحين، وسيطرة

---

[1] المسلمون، يوليو ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: مجتمع عالمي"، س ٢، ع ٩.

[2] الدعوة، ٤ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "الإسلام والاستعمار"، س ٢، ع ٩٠.

[3] الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "مبادئ العالم الحر"، س ٢١، ع ١٠١٨.

رأس المال على الحكم[1]. وهكذا فإن العداء للشيوعية، سبيله العملي الوحيد هو مواجهة الاستعمار الرأسمالي والطبقات الحاكمة، أما الشيوعية فتصبح هدفًا للعداء من الدرجة الثانية أو الثالثة.

وفضلاً عن ذلك يرصد سيد قطب رابطة قربى منهجية – إن جاز التعبير - بين الشيوعية والإسلام؛ حيث إن المجتمع في كل منهما – في رأيه - يقوم على فكرة، لا على حدود جغرافية، ولا على عصبية عنصرية[٢]، بل إن الإسلام في أحد تعريفات سيد قطب له هو عقيدة "تصوغ من المسيحية والشيوعية معا مزيجا كاملاً، يتضمن أهدافهما جميعا، ويزيد عليهما التوازن والتناسق والاعتدال"[٣]. أما الليبرالية الغربية فقد خرجت عنده من ذمة التاريخ.

ومع ذلك فلا شك أن الحركة الشيوعية وشعاراتها، كانت تمثل بالنسبة لسيد قطب التحدي الأساسي، الذي دفعه

---

[1] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ١٩ - ٢١.

[2] المسلمون، يوليو ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: مجتمع عالمي".

[3] س. ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٦١.

للاهتمام بقضايا الإصلاح الاجتماعي، من خلال النظام القائم في مرحلة تالية، ومن خلال برنامج إسلامي منافس في مرحلة تالية. والواقع إن مشروع سيد قطب الإصلاحي، بما فيه المواقف السياسية المتشددة تجاه الغرب والنظام القائم، لا يمكن فهمها إلا على ضوء رغبته في منافسة الحركة "الشيوعية" في بعض أهدافها الأساسية، وفتح جبهة منافسة لجبهة اليسار في مواجهة النظام والغرب الرأسمالي، ومن ثم فهذه الحركة لا تشكل بالنسبة له حليفًا.

وكان من الطبيعي أن يشمل هجوم سيد قطب على الاستعمار الغربي والحضارة الغربية الهجوم على المثقفين المصريين المنبهرين بالثقافة الأوروبية، الذين "يحسبون الدين رجعية، والعقيدة جهالة، والإيمان سذاجة"، ويصفهم بأنهم "فتات آدمي.. استعمر الغرب ضميره وروحه وفكره"[(١)]. ويصف سيد قطب المنبهرين بالثقافة الفرنسية من المصريين بأنهم "نفر منحلون"؛ إذ يهون عليهم "شرف العرض وحرمة

---

[1] الرسالة، ١٧ ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، "القوة الكامنة في الإسلام"، ع ٩٦٣.

الأهل وكرامة الوطن". وينطلق سيد قطب في مطالبته باحتقار الثقافة الفرنسية من رؤية عامة للثقافة، ترى فيها مؤثرا يؤدي "لتهذيب الطبع وإنارة القلب، وبث الشعور الآدمي"[1]؛ وهو ما لا يجده في الفظائع الفرنسية في المستعمرات، والأعمال "البربرية المتوحشة" في سوريا وتونس والجزائر، وغيرها.

ويهاجم سيد قطب الاستعمار "الروحي والفكري"، خصوصا في وزارة المعارف؛ حيث عمل الاستعمار على أن تسود في قيادتها العقلية التي "تنظر إلى الإسلام على أنه من بقايا التأخر والانحطاط"، فأصبحت تصوغ النظم والبرامج والكتب وطرق التدريس على هذا الأساس[2]، وتخرجت منها بالتالي أجيال من المتعلمين، مجردة من العقيدة الدينية والاعتزاز القومي والمشاعر الشعبية والثقة بالنفس، قابلة

---

[1] الرسالة، ١٨ يونية ١٩٤٥، سيد قطب، "هذه هي فرنسا"، س ١٣، ع ٦٢٤.

[2] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٩٩.

للاستعمار بطبيعة تكوينها[1]، فكان من هذه الفئة كل أسناد الاستعمار والطغيان[2]. ومن هنا الأهمية التي علقها سيد قطب على برنامجه الأساسي الرامي إلى أسلمة الثقافة.

وقد عقد سيد قطب – فيما بعد - آمالاً كبارا على الضباط الأحرار، راجيا أن يتيحوا له الفرصة لتغيير نظام التعليم، على النحو الذي يراه. فلما خاب أمله – على نحو ما سنرى لاحقًا - دعا إلى تأسيس مدارس وجامعات بأموال الزكاة لتنشئ الطلاب تنشئة إسلامية صحيحة[3].

وعلى مدى هذه المرحلة، فشل سيد قطب في رؤية ما هو إنساني وعام في الثقافة الغربية، واضعا نصب عينيه الجانب الاستعماري في هذه الثقافة. وفضلاً عن ذلك، وكما رصدنا من قبل، كان سيد قطب معاديا للعقل الغربي، ميالاً لما هو "روحي"، و"غيبي"، و"مجهول". ومن خلال هذا التناقض المطلق الذي وضعه سيد قطب بين الإسلام والثقافة

---

[1] روز اليوسف ٢٧ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "عبقرية دنلوب في وزارة المعارف"، ع ١٢٧٢.

[2] الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، "نقطة البدء"، ع ٩٩٥.

[3] س.ق، ظلال، ط ١، ج ١٠، ص ٨٢.

الغربية؛ أسس سيد قطب موقفه الأصولي الراديكالي المعادي للغرب، رافضا رؤية عوامل تفوق الثقافة الغربية وجوانب قوتها.

والواقع إن عداءه للغرب اتخذ عنده طابعا حادا؛ إذ كان يرى فيه شرا كاملاً خالصا، ووحدة واحدة لا تفرقة داخلها بين طبقات اجتماعية مختلفة وبين ثوار واستعماريين. ومن ثم، وبحثًا عن نمط من التناسق الرومانتيكي أيضا؛ كان لابد من رفض الحضارة الغربية جملة وتفصيلاً.

***

وفي ذات الوقت، واصل سيد قطب في كتاباته النظرية مهمته الأساسية التي تهدف إلى تأصيل "فكرة الإسلام الكلية" بنشر كتاب "السلام العالمي والإسلام"، واشترك مع أربعة كتاب[١] في مشروع لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق

---

[1] هم: الشيخ صادق عرجون، والدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور عبد الحميد يونس، والدكتور محمد النجار.

منهج إسلامي يهتم بالجوانب الروحية في تفسير التاريخ[١]، التي يهملها الغرب[٢]، غير أن المشروع لم ير النور، كما اشترك في كتابة سلسلة قصص دينية للأطفال مع عبد الحميد جودة السحار[٣]، اشتملت على ١٨ قصة عن الأنبياء، راعى فيها أن تعتمد على النصوص القرآنية مصدرا وحيدا، وعلى الفكرة التربوية[٤].

ونظرة سريعة على ما سبق، تكشف عن ثنائية واضحة في كتابات سيد قطب في تلك الفترة. فبينما اتجهت كتاباته الصحفية السياسية إلى التنديد بالاستعمار والثقافة

---

[1] المسلمون، يناير ١٩٥٢، سيد قطب، "في التاريخ.. فكرة ومنهاج"، الهامش، س ١، ع ٢.

[2] المسلمون، ديسمبر ١٩٥١، سيد قطب، "في التاريخ.. فكرة ومنهاج"، س ١، ع ١.

[3] صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، ص ٢٣٣.

[4] حسيني علي رضوان إبراهيم، المرجع السابق، ص ص ١٤٢ - ٣. ولسيد قطب مجموعة قصص للأطفال، بالاشتراك مع أمينة السعيد ويوسف مراد؛ منها: ذيل الفأر، البطة السوداء، حسن والذئب، سمسمة، عيد ميلاد فلة، فرفر والجرس. راجع: كشاف الإيداع بدار الكتب، مجلد أعوام ١٩٥٥ - ١٩٦٠.

الغربية.. إلخ، اتجهت كتاباته النظرية إلى الدعوة لحكم الإسلام، وبيان مزاياه، ومحاولة تأسيس – أو المساهمة في تأسيس - ثقافة إسلامية عصرية مضادة. ولعل ما يفسر هذه الثنائية، أن سيد قطب قد اعتبر مهمة إجلاء الاستعمار، وإسقاط النظم التي اعتبرها موالية له مهمة عامة، تخص كل القوى الوطنية، وهدفًا ملحا، بينما تتطلب إقامة الدولة الإسلامية – على نحو ما ألمحنا من قبل - خطة دعائية طويلة الأمد لتغيير العقلية العامة للإنتليجنسيا المصرية تدريجيا، مع الاكتفاء – على مستوى الدعاية - بالهجوم على الحضارة الغربية أساسا، وليس بالدعاية المباشرة لنمط المجتمع الإسلامي المرتقب، خوفًا من تفتيت صفوف القوى الوطنية.

وعلى هذا الأساس؛ فقد كان لسيد قطب برنامجين سياسيين في تلك المرحلة؛ برنامج حد أدنى، يرمي للإطاحة بالاستعمار والطبقات المتحالفة معه، وبرنامج حد أقصى يرمي إلى بناء الدولة الإسلامية.

***

ومصداقًا لهذا الرأي نجد سيد قطب في ذات الوقت يشارك بنشاط في الدعوة إلى مواجهة الاحتلال الإنجليزي بالقوة، عن طريق تكوين جبهة واحدة من الاشتراكيين (مصر الفتاة) والوطنيين (الحزب الوطني الجديد) والإخوان، تجمع بين مكافحة الاستعمار والكفاح ضد "الأوتوقراطية والإقطاعية والرأسمالية"، باعتبارها جميعا من أسناد الاستعمار[1]. ويدعو إلى محاكمة كل من وقع على معاهدة ١٩٣٦ بتأليف "محاكم الشعب"، في موقف صارم ضد الوزارة الوفدية القائمة[2]، التي اعتبرها مجرد جزء من

---

[1] اللواء الجديد، ٢٤ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، "جبهة واحدة"، ع ١٥.

[2] اللواء الجديد، ١٧ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، "بدء المعركة"، ع ١٤.
وبلغت حدة الهجوم أن وصف كل من عقد معاهدة صداقة مع الإنجليز بأنه فاقد الرجولة والوطنية والشرف: اللواء الجديد، ٧ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، "أصدقاؤنا الإنجليز"، ع ١٧. وذلك قبل يوم واحد من إلغاء المعاهدة.

"الجبهة الإقطاعية الرأسمالية.. التي تقوم بينها وبين الإنجليز محالفة طبيعية"، تجعلها تحجم عن إلغاء المعاهدة[١].

ومع أن حكومة الوفد قد استجابت لمطلب إلغاء المعاهدة في ٨ أغسطس ١٩٥١؛ فقد واصل سيد قطب هجومه عليها، مطالبا إياها بالامتناع عن تقديم الأغذية والمعونات والعمال لجيش الاحتلال[٢]، معبرا عن عدم ثقته في قدرتها على قيادة الكفاح الوطني، مطالبا بنزع "لواء القيادة من الأيدي الملوثة الدنسة" التي وقعت معاهدة ١٩٣٦[٣]، فالجلاء لن يتم على حد قوله إلا "بعمل الشعب نفسه"، والتحامه المباشر

---

1) اللواء الجديد، ٥ يونية ١٩٥١، سيد قطب، "عمل غير مفهوم!"، ع ٨.

2) اللواء الجديد، ١٤ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، "عمل غير مفهوم!"، ع ١٨.

3) اللواء الجديد، ٤ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "انتزعوا لواء القيادة من الأيدي الملوثة الدنسة"، ع ٢١.

بالاستعمار "عن طريق حرب العصابات"[1]، التي تحتاج إلى قيادة تستند إلى جبهة شعبية من جميع الأحزاب والهيئات المكافحة"، والمستقلين المخلصين؛ تنظم حرب العصابات وتكوين الكتائب، والمقاطعة الاقتصادية المنظمة الدائمة[2]، وهذه "الهيئات المكافحة" لا تتضمن حكومة الوفد، وإنما تتألف من الإخوان المسلمين والحزب الاشتراكي، وشباب الحزب الوطني "الجديد"[3] (فتحي رضوان). بل وطالب الشيوعيين بالاشتراك في المواجهة المسلحة للإنجليز، مع "الوطني" و"المسلم" و"الاشتراكي"[4]. أما حكومة الوفد فما

---

[1] الدعوة، أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، "هذا هو الطريق.. حرب العصابات"، ع ٣٠، نقلاً عن: عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٣٠٢ - ٣.

[2] اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "والآن فإلى العمل"، ع ٢٢.

[3] اللواء الجديد، ٢٨ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، "كتائب الفدا"، ع ٢.

[4] الاشتراكية، ٥ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "كفاحنا اليوم مع الاستعمار وليس مع الاشتراكية والشيوعية"، ع ٢٩. نقلاً عن: عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ٣٠١ - ٢.

عليها إلا أن "تدع الشعب المصري يؤدي واجبه"؛ حيث إنه سيؤديه رضيت أم كرهت[1].

ولم يكتف سيد قطب بذلك، وإنما اندفع يهاجم "تلك الزعامة البائسة التي قادت ثورة ١٩١٩" (أي سعد زغلول)، التي أصبحت في رأيه "فقاعة صغيرة" تنادي بالقومية المصرية لا بالإسلام[2]، مجردا "الوفد" من أي دور تاريخي، وكاشفًا عن المنطلق الفكري ورؤيته العامة للوفد وتاريخه، والمرحلة "الليبرالية" التي أصبح يرفضها بمجملها، كجزء من رفضه العام للغرب وتأثيراته في الثقافة المصرية. ومن هنا، فإن "ليبرالية" الوفد أصبحت تبعث على عدم الثقة الدائم في قيادته للحركة الشعبية.

---

1) الدعوة، ٢٠ نوفمبر ١٩٥١، مقال لسيد قطب، نقلاً عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١٠.

2) الرسالة، ٣ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، "فقاقيع"، ع ٩٧٤. بينما كان سعد زغلول في نظر سيد قطب عام ١٩٤٦؛ رجلاً "لا يعرف هذا المنطق المخنث الضعيف، منطق الثقة بالضمير البريطاني المزعوم": الرسالة، ٤ مارس ١٩٤٦، سيد قطب، "منطق الدماء البريئة في يوم الجلاء"، ع ٦٦١.

وفي ذات الوقت، وفي إطار العداء المطلق للنظام السياسي والدولة القائمة، يفضح سيد قطب أوضاع الاستغلال الاقتصادي وطبيعة الدولة الطبقية؛ "هذا الوضع الاجتماعي السيئ الذي تعانيه الجماهير في مصر.. غير قابل للبقاء والاستمرار.. إنه مخالف لطبائع الأشياء.. لروح الحضارة.. لروح الدين... لروح العصر.. لأبسط المبادئ الاقتصادية السليمة"[1]، وهو أيضا متناقض مع حقوق الإنسان وفكرة الدستور والبرلمان؛ فالأمة التي يقال إنها "مصدر السلطات" مكونة من فلاحين جياع عراة حفاة، خاضعين لاستغلال إقطاعي، ومن قطاع واسع من المهمشين وعمال التراحيل والخدم[2]. والدولة القائمة لن تقدم على أي إصلاح حقيقي، لأنها تمثل الإقطاعيين (إشارة إلى كبار ملاك الأراضي) وأصحاب رءوس الأموال، ومصالحهم الضيقة المباشرة[3]. والتشكيلات الحزبية المتصارعة لا تمثل الشعب، والبرلمان

---

[1] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ٥ - ٧.

[2] نفس المصدر، ص ص ١٠ - ٢.

[3] نفس المصدر، ص ص ٨ - ٩.

يتكون من أصحاب المصالح السائدة[١]. وأصحاب رءوس الأموال يقيمون الحكومات ويسقطونها[٢]، والنظام الاجتماعي والسياسي بأكمله يتميز بسيادة "طبقة ديكتاتورية حاكمة، تملك سلطات استبدادية، وتملك ثروة كبيرة"، وهي – فضلاً عن ذلك - الحليف الطبيعي للاستعمار[٣].

أما الصحافة المصرية – في مجموعها- فقد أصبحت تدين في رأيه بوجودها واستمرارها وأرباحها إلى هذا التكتل؛ أصحاب رءوس الأموال والمخابرات المصرية والأجنبية، وتخون قضايا البلاد والجماهير الكادحة[٤].

---

1) نفس المصدر، ص ص ١١٣ - ٥.

2) اللواء الجديد، ٢٦ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "صاحب الجلالة عبود الأول"، ع ٧١.

3) س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ١٠١ - ٢.

4) نفس المصدر، ص ص ١١٧ - ٩؛ الرسالة، ٣٠ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، "هل الأدب قد مات-٣"، ع ٩٤٣؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب الشهيد الحي، ص ٢٠٧، ص ٢١٤؛ الدعوة، ١٥ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، "حقائق يجب أن تعرف"، ع ٧٤.

وفي بداية هذا الهجوم المباشر على النظام، كان سيد قطب مسرورا من الانهيار الذي يتردى فيه نظام الحكم، فرحا برؤية مركبة النظام "وهي تنحدر وتتهاوى.."؛ إذ كان هذا الانحدار في نظره بشائر "الفجر الجديد"[١]. ولكنه ما لبث أن انتبه إلى إمكانية انفلات الأمور من تحت كل سيطرة، فحذر الحكومة من محاولة تعطيل الصحف واعتقال الدعاة، مؤكدا أن الصف الأول هو أهدأ صفوف المكافحين، "وأكثرها اعتدالاً وميلاً إلى تحقيق العدالة في شيء من الطمأنينة والسلام"، أما الصفوف التالية "فلن تكون كذلك. إنها أشد تحمسا وأقل صبرا"[٢]. ومع انفجار الأوضاع وعجز جميع القوى عن السيطرة على دفة الكفاح الوطني وقيادة الحركة الشعبية المتنامية الاتساع والحدة، دعى سيد قطب إلى سد "ثغرات جبهة الكفاح"، التي تتمثل في سلطة الملك والداعين للتفاوض مع الاستعمار، والمستغلين الذين يرون مصلحتهم في التحالف مع الاستعمار "بالحكمة والروية وبعد النظر، فلا

1) اللواء الجديد، ٢٦ يونية ١٩٥١، سيد قطب، "نحو فجر جديد"، ع ١١.

2) اللواء الجديد، ٣١ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، "لسنا وحدنا"، ع ١٦.

يضطر الشعب إلى سدها بغير هذه الوسائل"[1]، في تخوف واضح من الانقسام الوطني، ومن تحول الكفاح الوطني إلى حرب أهلية. ومع ذلك فلم يدع سيد قطب رغم هذه التخوفات – على الإطلاق - إلى تهدئة الكفاح؛ فقد كانت أحداث الصدام العنيفة مع الاستعمار في نظره دائما أحداثًا مناسبة لتربية الشعب على العزة والتمسك بالكرامة الوطنية، فيبدي ارتياحه لتحول قضية الاستقلال من قضية مباحثات إلى قضية "نار ودم".. فبذلك وحده "ذهبت إلى الأبد كل محاولة لربطنا بمعسكر الغرب المتبربر"[2]. فالشعب – بعد هذه التضحيات - "لن يفاوض ولن يعقد مفاوضة أو محالفة، ولن يسالم الإنجليز"، ولن يخدع "باسم الخطر الشيوعي أو غير الشيوعي"[3]، ولن يقبل تحويل الكفاح الدموي إلى

---

1) اللواء الجديد، ٢٢ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، "ثغرات في جبهة الكفاح"، ع ٤١.

2) الرسالة، ٢١ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، "نار، ودم"، ع ٩٦٨.

3) الدعوة، ١٥ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، "قضية الوادي في ميدان مكشوف"، ع ٤٨.

مفاوضات جديدة[1]. فالمهم هو "الشعب" (أي الإنتليجنسيا)، ووعي "الشعب".

ويجدر الانتباه هنا إلى أن الشعب الذي يحتفي سيد قطب بوعيه هنا، يختلف عن الشعب الذي وصفه منذ قليل بأنه مكون من "عراة حفاة جياع"؛ فهو هنا يخاطب الجمهور السياسي المديني، المكون أساسا من الإنتليجنسيا المصرية، وظهيرها من العمال والفئات الرثة، التي تساهم في التظاهر السياسي. ومن الواضح أن سيد قطب معني تماما بمشكلة انفلات الجماهير الواسع من تحت قيادة الإنتليجنسيا بمختلف اتجاهاتها، التي فشلت في تنظيمها في فعل سياسي يرمي إلى الاستيلاء على السلطة. وعلى حد تعبير طارق البشري؛ فقد كانت استراتيجية المنظمات الراديكالية هي حصار السلطة، بما تستطيع حشده من الجماهير. ومن شأن هذه السياسة، مصحوبة بتحريض دائم غير مسئول (لعدم ترجمته إلى عمل تنظيمي) أن ظهرت هذه التخوفات من ثورة "الشعب" الآخر..

---

[1] اللواء الجديد، ٨ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، "الطابور الخامس"، ع ٣٩.

الواسع، الذي يصفه سيد قطب بأنه أقل اعتدالاً وصبرا. ومع ذلك، فمن الواضح أيضا أن هذا التمييز بين "الشعبين" لم يكن واضحا تماما في ذهن سيد قطب، بحكم التوحيد التلقائي في ذهن النخبة المصرية على اختلاف اتجاهاتها آنذاك بين نفسها وبين "الشعب"، بالإضافة إلى أنه لم يكن يائسا تماما من إمكان السيطرة على الانفجار الشعبي، وأن تنجح الإنتليجنسيا في قيادته في نهاية المطاف.

وفي إطار هذا الازدواج، كان سيد قطب في هذه المرحلة يرقب نمو الوعي السياسي عند "الشعب"، ويدعوه لتقرير مصيره بيديه: "لست أومن إلا بالقاب الإنساني والعزيمة البشرية.. أومن بالوعي الشعبي الذي يفرضه إرادته"[1]... "إنني يائس من الزعماء، يائس من الحكومات، ولكنني لست يائسا من الشعوب"[2]. وهكذا يدعو جبهته من الإخوان والحزب الاشتراكي والحزب الوطني (اللجنة العليا)،

---

[1] الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، "الطريق إلى الكتلة الثالثة"، ع ٩٧٦.

[2] الرسالة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "الكتلة الإسلامية في الميزان الدولي"، ع ٩٤٩.

إلى تكوين لجان صغيرة من الشباب "في كل قرية وفي كل حارة".. "لتنقذ الجماهير من تضليل السلطة لها"؛ فتنظيم هذه الجماهير هو ميدان المعركة الحقيقي.. أما المقالات فليست سوى لسان هذه المعركة[١].

وكما رحب سيد قطب بسقوط شهداء الاصطدام بالاحتلال، فقد رحب بسقوط شهداء الفلاحين في كفور نجم والبدارى برصاص كبار الملاك.. معتبرا هذا الحدث بداية التحرر من الإقطاع، وانضمام جماهير الفلاحين إلى الثورة[٢].

ولم يكن سيد قطب بدعا وحده في هذا التحريض غير المسئول للجماهير؛ فقد وجدت جميع الأحزاب والاتجاهات المعادية للنظام نفسها داخلة في منافسة حامية لتصعيد الخلاف مع النظام، رغم عجزها جميعا، فرادى ومجتمعين عن تحقيق ذلك التنظيم الضروري للجماهير، الذي أشار إليه

---

[1] اللواء الجديد، ١٧ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، "بدء المعركة"، ع ١٢.

[2] اللواء الجديد، ١٠ يوليو ١٩٥١، سيد قطب، "مواكب النصر"، ع ١٣؛ الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "قوة الكلمة"، ع ١٠٠٧.

سيد قطب، واندفع الجمهور لا يلوي على شيء بغير قيادة سياسية، نحو الفخ الذي أعد له (حريق القاهرة)، ثم أخلد إلى السكون.

وقد تغيرت نظرة سيد قطب إلى دور الجماهير جذريا بعد اندلاع حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢، وإعلان الأحكام العرفية، وتراجع الحركة الشعبية. فبينما كان رد فعل سيد قطب الأول هو التأكيد على أن الأمور ستسير كما في السابق، وأن "شعب الوادي لم يتغير ولن يتغير"[١]، وأنه لن توجد حكومة بإمكانها أن تتجاهل "إرادة الشعب الواضحة"، التي فرضت إلغاء معاهدة ١٩٣٦[٢]؛ فقد فرضت حقيقة الانهيار نفسها عليه بعد أسبوعين، وأصبح لا يطلب من علي ماهر أكثر من "أن يرد إلينا الثقة بجدوى طريق المفاوضات"، التي تظل في تقديره مع ذلك، "حلقة مفرغة"[٣]. ومع الوقت تطور شعوره إلى اليأس المطبق[٤]، حتى إذا أتى

---

[1] اللواء الجديد، ٥ فبراير ١٩٥٢، سيد قطب، "نحن لم نهزم"، ع ٤٣.

[2] الرسالة، ٤ فبراير ١٩٥٢، سيد قطب، "بداية النهاية"، ع ٩٧.

[3] الدعوة، ١٩ فبراير ١٩٥٢، سيد قطب، "عدنا ندور"، ع ٥٣.

[4] الرسالة، ١٩ مايو ١٩٥٢، سيد قطب، "سأم"، ع ٩٨٥.

شهر يوليو صرخ سيد قطب: "إن هذا الوطن ينهار من أساسه"، أما الجمهور الذي علق عليه أمله، فيراه وقد استغفله أعداؤه، وانصرف هو نفسه عن المخلصين لقضيته[1]. وهكذا يحمل سيد قطب "الجماهير"، بالمعنى الواسع، مسئولية هزيمة الحركة الجماهيرية التي تسبب فيها في الحقيقة أمثاله من "المخلصين لقضية الشعب". وكان هذا هو من العوامل التي جعلته فيما بعد يؤيد انقلاب ٢٣ يوليو بغير تحفظ. فإذا كانت الجماهير قد "فشلت" في أن تنتزع حريتها بيدها، فثمة الطريق القديم؛ أن تنتزعها من أجلها نخبة مخلصة تتميز عن نخبة مرحلة "مجلة الشئون الاجتماعية" بأنها ليست من الباشوات أو الطبقات المتحالفة مع الاستعمار، ولكنها تظل نخبة متجردة.

وهكذا حمل سيد قطب الجماهير تبعة أخطائه وأخطاء جيله من الإنتليجنسيا، الذين شكلوا ملاك – وليس فقط قادة - الأحزاب الراديكالية على اختلاف اتجاهاتها. وإذا كانت الإنتليجنسيا المدنية قد فشلت في الحصول على

---

[1] الدعوة، ١٥ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، "حقائق يجب أن تعرف".

السلطة؛ فقد بقي طريق آخر؛ الإنتليجنسيا العسكرية، لتتولى تحقيق مشروع الثورة التمهيدية – التي لن تقيم على الفور دولة إسلامية.

***

بالإضافة إلى ذلك العامل (فقدان سيد قطب للثقة في الجماهير) ثمة عدة شهادات بوجود علاقة بين الضباط الأحرار وسيد قطب، سابقة على انقلاب يوليو؛ فيشير سليمان فياض[1]، إلى زيارة الضباط الأحرار لمنزل سيد قطب بحلوان، واجتماعهم به، ومعرفته بأن جمال عبد الناصر هو القائد الحقيقي لحركة الجيش، وليس اللواء محمد نجيب، وأنه رأى صورا فوتوغرافية مع سيد قطب تثبت ذلك.

ويشير الضابط محمود العزب إلى اجتماعه بقيادة الضباط الأحرار في منزل سيد قطب قبل الانقلاب، وأن سيد قطب طلب منه أن يساند إخوان بورسعيد – مدنيين

---

[1] الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، "سيد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، مقال سبق ذكره.

وعسكريين- الانقلاب[١]. كذلك يؤكد عدد من المعاصرين على وجود وضع متميز لسيد قطب بعد الانقلاب، واتصاله اليومي بمجلس قيادة الثورة[٢]، وأنه قد تم التفكير في إسناد عدد من المناصب إليه.

ويبدو من مجموع هذه الشهادات أنه كانت توجد بالفعل علاقة وثيقة بين سيد قطب والضباط الأحرار بعد الانقلاب، لا يمكن تفسير خصوصيتها إلا بترجيح صحة ما ذُكر عن وجود صلة ما سابقة على قيام الانقلاب. والأرجح أن العلاقة بدأت بتعاطف ما مع فكر سيد قطب وأسلوبه الملتهب. ويرجح من ذلك الافتراض وجود شهادة بطلب أحد الضباط الأحرار بضع نسخ من كتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام"

---

[1] نقلاً عن: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٠. وهي رواية أشك في صحتها، ولكنها تفترض ضمنًا وجود هذه العلاقة بين الضباط وسيد قطب. أما الجانب الذي أشك فيه، فهو وجود علاقة تنظيمية – آنذاك - بين سيد قطب والإخوان.

[2] عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص ٥٨؛ عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١١؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٠.

عام ١٩٥١[1]. كذلك ربما مهد لقيام الاتصال نقد سيد قطب في مجلة "اللواء الجديد" لتشريع منع نشر أخبار الجيش، ودعوته لاتصال الجيش بأمته الثائرة آنذاك[2]، وهي ذات المجلة التي نشرت قبل شهر واحد صفحة كاملة بأقلام ضباط مجهولين، يعارضون عودة حيدر باشا لقيادة الجيش؛ مما قد يشير إلى وجود صلة للمجلة بالضباط الأحرار[3]، خصوصا أن رئيس تحريرها في تلك الفترة كان مصطفى مرعي، صاحب استجواب الأسلحة الفاسدة بمجلس الشيوخ.

وعلى أي حال؛ فقد لوحظ وجود صلة وثيقة بين سيد قطب والضباط الأحرار بعد الانقلاب مباشرة، يدل عليها دعوته لإلقاء محاضرة في نادي الضباط بالزمالك في أغسطس ١٩٥٢، حضرها عدد من أعضاء مجلس قيادة

---

1) الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، "سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل".

2) اللواء الجديد، ١٢ يونية ١٩٥١، سيد قطب، "لحساب من هذا؟"، ع ٩.

3) اللواء الجديد، ع ٦، ٢٢ مايو ١٩٥١.

الثورة، وتم تقديم سيد قطب بكلمة أرسلها محمد نجيب[١]، وما تواتر عن إسناد مهمة تطوير التعليم إليه مع محمد سعيد العريان، وعمله في هذا المجال بالقرب من رجال الثورة[٢]، كما كان أحد ثلاثة رجال شكلوا المكتب الفني لوزير المعارف إسماعيل القباني في عهد وزارة محمد نجيب الأولى، بغرض تطوير التعليم. وفي هذه الفترة تعرف إلى كمال الدين حسين (أحد الضباط الأحرار، والمعروف بميوله الإخوانية) الذي كان يتولى عملية التطهير من العناصر الموالية للنظام السابق بالوزارة[٣].

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ص ١٤٠ - ١.

[2] س.ق، لماذا أعدموني؟، ص ١٤، نقلاً عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٢٠، والمفترض أن كتاب "لماذا أعدموني؟" هو نص الإقرار الذي كتبه سيد قطب أثناء التحقيقات بمعرفة المباحث الجنائية العسكرية بعد القبض عليه في أغسطس ١٩٦٥، ولم يظهر في ملفات التحقيق الذي باشرته النيابة، على خلاف إقرارات المتهمين الآخرين في القضية.

[3] مقابلة مع الأستاذ محمود عباس، المدير العام السابق بمجلس الشعب (وكان مدير مكتب إسماعيل القباني إبان توليه وزارة المعارف) في ١٨ أكتوبر ١٩٩٣.

غير أن سيد قطب لم يستمر في العمل مع إسماعيل القباني، وقدم استقالته في ١٨ أكتوبر ١٩٥٢، وشهر به وبسياسته، واتهمه بأنه أصبح من عبيد أمريكا بعد أن كان من عباد إنجلترا[١]، وبأنه يمثل مدرسة دنلوب الاستعمارية في الوزارة[٢]. ومع ذلك فقد حاز سيد قطب تعاطف كمال الدين حسين[٣]، ومن هنا فقد قيل إنه رشُح لتولي منصب وزير المعارف بعد ذلك[٤]، والأرجح أنه قد عرض عليه منصب وكيل وزارة المعارف، فرفض لرغبته في منصب الوزارة[٥]؛ أي في منصب يتيح له رسم مجمل اتجاه سياسة

---

[1] الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "عدونا الأول الرجل الأبيض"، ع ١٠٠٩.

[2] روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "وزارة المعارف وفكر الثورة"، ع ١٢٧١.

[3] عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١١.

[4] كما يقول كتّاب الإخوان؛ مثلاً: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمين، ج ٣، ص ١٧٤؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤١.

[5] محضر نقاش (تليفونيا) مع الشيخ محمد الغزالي، في ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

التعليم، على النحو الذي فصله في كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام".

كذلك فقد جرت محاولات لإشراكه، بشكل أو بآخر في إنشاء "هيئة التحرير"، الحزب الذي عمل رجال الجيش على تكوينه ليكون أداتهم في المجتمع المدني. ولعل أهم ما قيل في ذلك هو شهادة الباقوري (وزير الأوقاف آنذاك) بأن عبد الناصر أخبره بأن المرشد العام للإخوان (حسن الهضيبي) يزكي سيد قطب، الذي رشح نفسه لتولي سكرتارية هيئة التحرير، ولم يوافق عبد الناصر خوفًا من سيطرة الإخوان على الهيئة[1]. كما قيل إن عبد الناصر

---

[1] أحمد حسن الباقوري، بقايا ذكريات، ط ١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨١، ص ٢١٨. بينما يقول صلاح شادي إن هذا المنصب قد عرض على سيد قطب فرفضه الشهيدان حسن البنا وسيد قطب، ط ١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨، ص ٦١. ويدعي صلاح عبد الفتاح الخالدي (المرجع السابق، ص ١٤١) أن سيد قطب تولى منصب سكرتير هيئة التحرير بالفعل، بل ومكث فيه شهورا!!

حاول الاستعانة به لإعداد برنامج الهيئة[1]. ومع أن سيد قطب قد انضم إلى هيئة التحرير بالفعل[2]، فلا يبدو معقولاً أن يطرح مثل هذا المنصب جديا على سيد قطب، نظرا لعلاقته الوثيقة المعروفة بالإخوان المسلمين، في الوقت الذي كان فيه الضباط يقودون بأنفسهم إنشاء فروع هيئة التحرير في المحافظات. وعلى أي حال فقد انحسم الأمر بتولي عبد الناصر بذاته هذا المنصب[3].

والواقع إن تنظيم الضباط الأحرار، الذي حرص على الاتصال بأكثر من جهة، وتلقي مساندتها قبل القيام بالانقلاب؛ قد جعل نفسه بذلك محط آمال أكثر من طرف؛ الإخوان المسلمين، وتنظيم حدتو الذي سارع بتأييد الانقلاب[4]، والحكومة الأمريكية التي كانت على علم مسبق

---

[1] حسن العشماوي، الإخوان والثورة، ج ١، المكتب المصري الحديث، القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٢؛ محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٧٤.

[2] ق ٦٥، مذكرة معلومات مقدمة من المباحث العامة عن سيد قطب، ص ٢.

[3] الأخبار الجديدة، ٤ فبراير ١٩٥٣، س ١، ع ١٩٨، ص١.

[4] رفعت السعيد، منظمات اليسار المصري ١٩٥٠- ١٩٥٧، ص ٩٤.

به[1]. ومع تطور العلاقات مع الولايات المتحدة، وظهور تصميم الضباط الأحرار على الانفراد بالحكم، أخذت العلاقات مع القوى الأخرى تتبدل، فانتقلت حدتو من التأييد إلى الهجوم في نهاية ١٩٥٢، وبدأت المشكلات مع الإخوان المسلمين بسبب رفض الضباط إشراكهم في السلطة. وفي ذات الفترة تقريبا ضعفت صلة سيد قطب بالضباط الأحرار، شعورا منه بالتقارب بينهم وبين الولايات المتحدة وأنصارها في مصر، وتأثير هذا التقارب على تغذية "الخلاف بين رجال الثورة والإخوان المسلمين"[2]، فضلاً عن فشله في التوصل لمنصب وزير المعارف.

***

وقد استهل سيد قطب مدة التقارب مع الضباط الأحرار، بتوقعات كبرى وآمال عريضة في حكمهم، وأسرف في إسباغ الصفات المثالية – حسب وجهة نظره - عليهم، فبدأ

---

[1] نفس المرجع، ص ص ٩٦ - ٧.

[2] س.ق، لماذا أعدموني؟، ص ١٤، نقلاً عن: عادل حموده، المرجع السابق، ص ١٢٠.

بأن قدم مقالاً "هدية للأحرار الذي طهروا الوادي وكرموه"(١)، وما لبث أن وصف قيادتهم بأنها "مثل نادرة في تاريخ البشرية كلها.. لم تقع إلا في مطالع النبوات"(٢)، تتميز بالطهارة والنقاء" إلى حد نادر في تاريخ البشرية"(٣)، ورأى في ثورتهم "رحمة ا الملحوظة بهذا البلاد"؛ لأنها ثورة سلمية لم تطح بالطبقة المالكة، ولم تعرض البلاد للفوضى التي كانت ستترتب على ثورة شعبية(٤).

وقد برر سيد قطب هذا الحماس الجارف للضباط بنظرية في الإنابة، ترى في فئة رجال الجيش نائبا عن الشعب، وترى بالتالي في الانقلاب ثورة تجد حلفاءها الطبيعيين في "كتل الشعب الكادحة من العمال والفلاحين

---

[1] الرسالة، ١١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "العبيد"، ع ٩٩٧.

[2] روز اليوسف، ٢٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "من مصلحة كبار الملاك أن يخضعوا للثورة"، ع ١٢٦٣.

[3] الأخبار الجديدة: ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "حركات لا تخيفنا"، س ١، ع ٥٢.

[4] روز اليوسف، ٢٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "من مصلحة كبار الملاك أن يخضعوا للثورة". ع ١٢٦٣.

وصغار الموظفين"، وأعداءها في "الإقطاعيين والرأسمالية.. ورجال الأحزاب القديمة"[١].

ومن منطلق هذه الرؤية، اندفع سيد قطب إلى إدانة أحداث كفر الدوار (اعتصام عمالي كبير في أغسطس ١٩٥٢)، ناسبا هذه الحركة إلى "أخطبوط الإقطاعية والرأسمالية والاستعمار"؛ إذ إن العمال لا يمكن في رأيه أن تكون لهم مصلحة في محاربة "العهد الجديد"، وإلى "الشيوعية المريضة" التي يهمها – كما رأى- ألا يبزغ عهد "التطهير والإصلاح والعدالة"[٢]، مطالبا العمال بالانتباه إلى الخطر الشيوعي، الذي يحارب "الحركة التي قامت لحساب الكادحين

---

[1] روز اليوسف، ٨ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "تجريد الثورة من عناصر القوة الشعبية"، ع ١٢٦٥.

[2] الأخبار الجديدة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "حركات لا تخيفنا"، س ١، ع ٥٢. والواقع إن حدتو أكبر المنظمات الماركسية، قد أدانت بدورها اعتصامات كفر الدوار.

من العمال والفلاحين"، ومطالبا رجال الثورة بدورهم بالالتفات للعمال، وحمايتهم من "استبداد رءوس الأموال"[١].

وفي مجمل هذه المواقف، يؤكد سيد قطب تمسكه بالإصلاح الاجتماعي الرافض لحركة العمال المستقلة، والمهتم ببقاء الملكية الخاصة، والساعي لتحقيق "العدالة"، من خلال عمليات لإعادة توزيع الدخل عن طريق سلطة الدولة. وفي تلك الآونة كان الضباط يشكلون بالنسبة له النخبة المتجردة القادرة على إنجاز هذا المشروع.

وهكذا راح سيد قطب يحتفي بالثورة، ويمد لها جذورا يرجع بها إلى الثورة العرابية، ودعوة جمال الدين الأفغاني للثورة على الظلم[٢]، وراح يصور الأمر في ضوء برنامجه الإصلاحي، وكأن انقلاب الضباط يجمع بين جميع الحسنات؛ فحركة الجيش تساوي ثورة شعبية بغير فوضى، أي بغير

---

1) اللواء الجديد، ٢٦ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "صاحب الجلالة عبود الأول"، ع ٧١.

2) روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيد قطب، "لسنا عبيدا لأحد"، ع ١٢٧١.

"انفلاتات" راديكالية قد تتجاوز برنامجه الإصلاحي، لتصل إلى مواجهة شاملة عنيفة غير مرغوب فيها للطبقات المالكة.

ومن الواضح في ضوء ما سبق أن حركة الجماهير وحرياتها التي دعا سيد قطب إليها طويلاً، لم تكن عنده سوى أداة مناسبة لتحقيق برنامجه الثقافي السياسي الاجتماعي، يمكنه ببساطة أن يستبدلها بحكم ديكتاتوري عسكري، إذا كان من شأنه – في تقديره - أن يوصل إلى ذات النتائج.

ومن هذا المنطلق المتفائل، سخّر سيد قطب لتمهيد الطريق، أمام التمكين لدكتاتورية عسكرية، فراح يناشد محمد نجيب أن يقيم "دكتاتورية عادلة نظيفة شريفة ستة أشهر"، دون الالتفات إلى الدستور، بحسبان ذلك الأمر ضروريا لتحقيق التطهير السياسي الشامل والعدالة الاجتماعية [1]، والتخلص من كل معوقات العهد الماضي، وبدعوى أن "الثورات لا تقوم كل يوم، أما الدستور والبرلمانات فهي في

---

[1] الأخبار الجديدة، ٨ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "استجواب إلى البطل محمد نجيب"، س ١، ع ٤٦.

متناول الجميع"[١]. ثم "طالب" الضباط الأحرار بعدم الاكتفاء بطرد الملك وتطهير حاشيته، وإنما الالتفات أيضا وعلى الفور إلى الأحزاب، وتطهيرها من "تجار السياسة المحترفين"[٢]، ثم احتج على أن تترك الأحزاب لتطهير نفسها باعتبار ذلك طريقة غير فعالة[٣]، واندفع لتبرير مطالب الضباط التفصيلية في تطهير الأحزاب، التي وصلت إلى حد مطالبة الوفد "بتطهير" نفسه من زعيمه التاريخي، مبررا ذلك بسيطرة كبار الملاك وفؤاد سراج الدين عليه[٤]. وإذا كان سيد قطب يرى أن ما يجب أن تنتهي إليه الأوضاع في النهاية هو "حكم الشعب بنفسه لنفسه"، فإن ذلك لا يتضمن

---

[1] الأخبار الجديدة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "ذلك الدستور لقد مات، فالحياة لدستور الثورة"، س ١، ع ٦٥. وقد شهد العهد الناصري بالفعل عددا "لا بأس به" من "الدساتير والبرلمانات"!!.

[2] اللواء الجديد، ١٢ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "نقط على الحروف: الملوثون من رجال الأحزاب"، ع ٦٩.

[3] الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "اضربوا والحديد ساخن"، ع ٩٨.

[4] روز اليوسف، ٢٩ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "هذه الأحزاب غير قابلة للبقاء"، ع ١٢٦٨.

عنده بالضرورة العودة إلى دستور ١٩٢٣ الذي "مات"، ولكنه يتضمن بالضرورة "استبعاد الملوثين – بل مجرد المشبوهين - الذي اشتركوا في آثام العهد الماضي، أو عاونوا على ارتكابها، أو سكتوا عن اقترافها"[١]؛ الأمر الذي يعني في الواقع تسويغ قيام سلطة مطلقة للضباط تحلق فوق مجمل الحياة السياسية، وملاحقة من تشاء بأي حجة من الحجج المذكورة. ومن الطبيعي أن ينتهي ذلك الحماس الجارف لحكم الضباط إلى الاستبشار بطرد حكومة علي ماهر في سبتمبر ١٩٥٢، وقيام حكومة محمد نجيب، باعتبار ذلك "تصحيحا" للأوضاع[٢].

[1] الأخبار الجديدة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "استجواب إلى البطل محمد نجيب".

[2] الدعوة، ٩ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "تصحيح للأوضاع"، ع ٨٢. وقد سبق له أن هاجم وزارته، طالبا تكليف "صنف من الوزراء له برنامج وله شخصية"، ولا يخضع لعلي ماهر: روز اليوسف، ١ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "الثورة تتسكع على أبواب الدواوين"،ع ١٢٦٤.

وبالنظر إلى علاقة سيد قطب الوثيقة بالضباط في تلك الفترة، يمكن القول بأن هذه الأفكار لم تكن بعيدة عن مخططات بعض الضباط الأحرار على الأقل. ومع ذلك، فإذا كان سيد قطب قد تقدم ركب الضباط مناديا بتصفيتهم للدستور والحياة السياسية، وإقامة ديكتاتورية عسكرية، فإنه لم يكن مجرد بوق لهم، وإنما كان يرى في حكمهم أداة لتحقيق مشاريعه الإصلاحية، من منطلق سلطوي نخبوي. واتساقًا مع رؤيته لحكمهم كحكم ينوب عن "الشعب"، فقد دعاهم إلى "الاعتماد" على الجماهير، وإيجاد علاقة وثيقة بها، والقيام بتغييرات حاسمة تكسبهم ثقتها[١]. ومن أجل تحقيق برنامجه الإسلامي، دعاهم إلى اللجوء إلى الإخوان المسلمين والحزب الاشتراكي والحزب الوطني، والإفراج عن مسجونيهم فورا، وكذلك الشباب المتحرر من أعضاء الأحزاب الأخرى، لدعمهم ومساندتهم[٢]. وهي نفس التنظيمات السياسية التي سبق أن اقترح عليها سيد قطب

---

[1] روز اليوسف، ٨ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "تجريد الثورة من عناصر القوة الشعبية"، ع ١٢٦٥.

[2] نفس المصدر.

إقامة جبهة لقيادة الحركة الجماهيرية. ومن جهة أخرى طالب الإخوان بمساندة برنامج الضباط لتطهير الدواوين[١]. واتساقًا مع آماله العريضة في حكم الضباط؛ فقد حذرهم من بعض ما رآه أخطاء، فحمل على السياسة الرامية إلى الاعتماد على كبار الموظفين في عملية التطهير، باعتبار ذلك مجرد تكريس للفساد القائم[٢]، ودعاهم إلى اختيار الوزراء من "بيئة متحررة"[٣]، واضعا على عاتقهم آمالاً تفوق دورهم الحقيقي، ومطالبا إياهم بتغيير أكثر جذرية من أهدافهم الحقيقية.

ولما كانت النيابة عن الجماهير، التي فشلت في إنجاز الثورة، تتضمن بالضرورة الوصاية عليها؛ فقد دعا سيد قطب "الثورة" إلى حماية الجماهير من "الأصوات المدنسة"

---

[1] الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "اضربوا والحديد ساخن"، ع ٩٨.

[2] روز اليوسف، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "خطر إجراء العملية بسلاح ملوث"، ع ١٢٦٧.

[3] روز اليوسف، ١٨ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "إذا لم تكن ثورة فحاكموا محمد نجيب"، ع ١٢٦٢.

من المطربين في الإذاعة، مهما كان فيه (ذلك الإجراء) من اعتداء على حرية الأفراد، فواجب الثورة أن "تحمي الناس من أنفسهم أحيانًا"[1]. ومع ذلك فقد ترك سيد قطب للشعب "تطهير" نفسه من نشاط الطرق الصوفية، ونقابات الأشراف؛ باعتبارها أجهزة لتخدير الشعب[2].

***

ورغم هذا القدر الهائل من الاتفاق السياسي، فقد كان في حقيقته اتفاقًا في الأسلوب، وليس في استراتيجية الحكم. وكانت خيبة أمل سيد قطب في الضباط حين لم يقوموا بتوظيف "التطهير" والديكتاتورية لصالح البرنامج الإسلامي الأخلاقي، وبالتعاون مع الإخوان وتبني أفكارهم؛ داعية إلى انصرافه عنهم في نهاية المطاف. ومن جانب الضباط، فلا شك أنهم وإن كانوا على استعداد لتوظيف الدين سياسيا، وراغبين في الانتفاع بقلم سيد قطب؛ فإنهم لم يكونوا راغبين في التحول إلى أداة في يد الإخوان. والحال أن سيد قطب

---

[1] الرسالة، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "أخرسوا هذه الأصوات الدنسة (مهداة إلى الدولة وضباط القيادة)"، ع ١٠٠٣.

[2] الدعوة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "وجوه يجب أن تختفي"، ع ٨١.

كان ارتباطه بالإخوان كبيرا، رغم عدم التحاقه بهم تنظيميا آنذاك، وتحفظه إزاء بعض مواقفهم، ولذلك كان تعليق عبد الناصر للباقوري على تزكية الهضيبي لتولي سيد قطب سكرتارية هيئة التحرير، أنه لا يريد تحويل الهيئة إلى إحدى شعب الإخوان[١].

والواقع إن سيد قطب كان لديه العديد من عوامل التقارب والتشابه الفكري مع الإخوان؛ إذ كان يواصل الدعوة لنظريته الإسلامية، ويكسوها بطابع سياسي واضح، حيث دافع عن الإسلام بوصفه نظرية كلية، قادرة على التجدد ومواجهة احتياجات العصر[٢]، تختلف عن كل من الشيوعية والرأسمالية[٣]، وبوصفه "الدواء" الوحيد لكل مشكلات

---

[1] أحمد حسن الباقوري، المصدر السابق، ص ٢١٨.

[2] المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي، نظام رباني"، س ٣، ع ١.

[3] الرسالة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "الكتلة الإسلامية في الميزان الدولي"، ع ٩١٩.

العصر، سواء فهم الناس ذلك أم لم يفهموه[١]، وبوصفه النظام الوحيد الذي يوفر حرية العقدية والمساواة، وينفي الظلم الفردي أو الطبقي، عن طريق قصر حق التشريع على ا [٢] (أي عن طريق تجريد البشر من سلطة تقرير أمور حياتهم) ويوفر العدالة الاجتماعية، فضلاً عن المجد والسيادة والعزة والاستعلاء للأمة الإسلامية[٣]، التي تقوم على رابطة العقيدة، التي تحل – عنده - محل روابط الجنس والوطن والدم والنسب[٤].

ويرى سيد قطب أن الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية كل حاجات العصر، بشرط الرجوع إلى مبادئها العامة، وتشريعاتها الكلية، لاستلهام الحلول التطبيقية لتلك الحاجات

---

[1] المسلمون، أغسطس ١٩٥٣، سيد قطب، "حاجة البشرية إلينا"، س ٢، ع ١٠.

[2] س.ق، دراسات إسلامية، ص ص ١١ - ٧ (مقال: محطم الطواغيت)، وهي ذاتها فكرة حاكمية ا .

[3] س.ق، ومعركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٢٢.

[4] المسلمون، أبريل ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي، مجتمع عالمي"، س ٢، ع ٦.

والمشكلات المباشرة[1]، وليس إلى الفقه الإسلامي الذي هو ابن عصره وظروفه[2]. ويضرب المثل بنفسه في كتابيه "العدالة" و"السلام العالمي والإسلام"، قائلاً: "ولم أجد أني بحاجة إلى الرجوع إلى شيء من كتب الحواشي؛ لأن الينابيع الأصلية للإسلام في الكتاب والسنة والسيرة والتاريخ؛ كانت كافية"[3]، طارحا نفسه كنموذج يحتذى للمجدد الإسلامي، وراح يطالب الأزهر بأن يحذو حذوه، فيعكف على استخلاص "فكرة الإسلام الكلية"، و"على تنميتها بالبحوث والدراسات في كل حقل من حقول المعرفة، وعلى إعدادها للتطبيق العملي في واقع الحياة الحاضرة، ثم على الدعوة إليها في النهاية"[4]، فضلاً عن "تنمية التشريع الإسلامي"

---

1) المسلمون، يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: كيف نستوحي الإسلام"، س ٢، ع ٣.

2) نفس المصدر.

3) س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٨٥.

4) الرسالة، ١٨ يونية ١٩٥١، سيد قطب، "للأزهر رسالة ولكنه لا يؤديها"، ع ٩٣٧.

ليساير حاجات الحياة.. "وإعادة كتابة التاريخ"، ودراسة اللغة العربية وآدابها وتراثها[١].

وإذا كان ذلك هو برنامج سيد قطب لتجديد الإسلام وتحويله لأيديولوجية معاصرة، فالأزهر ليس هو محط آماله؛ حيث لا يفوته أن يلاحظ دور "رجال الدين المحترفين" في "التخدير والتغرير بالجماهير الكادحة"[٢]، ودور هيئة كبار العلماء في تبرير الوضع القائم[٣]، وكذا دور مشايخ الطرق الصوفية ونقابات الأشراف[٤].

وفي نهاية المطاف التفت سيد قطب إلى الإخوان المسلمين باعتبارهم وحدهم القادرين على تحقيق التربية الإسلامية[٥]، التي هي لب العمل على إقامة المجتمع الإسلامي.

---

1) نفس المصدر.

2) س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٠٦.

3) نفس المصدر، ص ص ١٤ - ٦.

4) نفس المصدر، ص ١٠٣.

5) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، "نقطة البدء"، ع ٩٩٥.

ولعل أهم عوامل تقاربه مع الإخوان، أنه كان يرى في "الإسلام" مشروعا سياسيا اجتماعيا شاملاً، ويرفض طرح الإسلام كأدعية وتعاويذ، واصما هذا التقليد بأنه مخدر للجماهير[١]. فالإسلام عند سيد قطب هو "عقيدة في الضمير وشريعة للحياة.. بكل جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية"، وليس الفصل بين الدين والسياسة سوى "أسطورة" بالنسبة للإسلام[٢].

ويمد سيد قطب فكرة التكامل على استقامتها، مستخلصا أكثر النتائج راديكالية؛ فلما كان الإسلام نظاما متكاملاً، فهو ليس مطالبا بحل مشكلات المجتمع القائم الناشئة في رأيه عن إبعاد الإسلام عن الحياة، فالمسألة بالنسبة للإسلام هي أن يؤخذ جملة أو يترك جملة، ولا وسط[٣]. وذلك الشمول بعينه

---

[1] وبتعبير ماركس: أفيون الشعوب.

[2] الرسالة، ٧ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، "الشعوب الإسلامية تزحف"، ع ٩٧٩.

[3] س.ق، دعوة الإخوان المسلمين، وعبقرية بناء جماعتها، مكتبة الأزهر القاهرة د.ت. ص ص ٤٦ - ٩. (مقال: خذوا الإسلام جملة أو دعوة: سبق نشره في العدد ٧١ من الدعوة في ٣ يوليو ١٩٥٢).

هو الذي يجعل مسألة الإسلام مسألة سياسية في المقام الأول: "حكّموا الإسلام أولاً في الحياة، ثم اطلبوا بعد ذلك رأيه في المشاكل التي ينشئها هو"[١]. وبصورة أوضح: "إذا أريد للإسلام أن يعمل فلابد للإسلام أن يحكم"[٢]. ذلك أن "العقيدة لا يمكن أن تتحقق بذاتها في واقع الحياة، مالم تتمثل في نظام اجتماعي معين، وتتحول إلى تشريعات تحكم الحياة، وتكيف الحياة الواقعية"[٣]. ولما كانت الدولة هي الجهاز الاجتماعي الرئيسي الذي "يكيف الحياة"؛ فإن هذا الطرح يصبح سياسيا بالضرورة.

وهكذا يتضح أن سيد قطب منذ بداية تحوله الإسلامي كان أصوليا على طريقة الإخوان، يعتقد أن الإسلام يقدم في كتابه المقدس إجابة محددة لكل سؤال من أسئلة الحياة الاجتماعية (بالمعنى الواسع) في كل زمان. وأن ما علينا سوى استخلاص هذه الإجابة الواحدة المحددة.

---

[1] المصدر السابق، ص ٥٠.

[2] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٥٥.

[3] المصدر السابق، ٥٧.

وعلى محورية مسألة الحكم في الإصلاح الإسلامي المقترح، فإنه لم يحظ بتوضيح يذكر من جانب سيد قطب، فالمسألة تتلخص عنده في ثلاثة أسس تقوم عليها سياسة الحكم في الإسلام؛ "العدل من الحكام، والطاعة من المحكومين، والشورى بين الحاكم والمحكوم"[1]. ومع ذلك فولي الأمر في الإسلام لا يطاع لذاته، وإنما يطاع لقيامه على شريعة ا ورسوله، ومن تنفيذه لهذه الشريعة يستمد حق الطاعة، فإذا انحرف عنها سقطت طاعته ولم يجب لأمره النفاذ"[2]. ولما كانت الشريعة – في ضوء حق الاجتهاد المفتوح كما قدمه سيد قطب[3] – تتسع لاجتهادات مختلفة باختلاف الزمان والمكان والظروف، فإن الأمر يؤول في الحقيقة إلى حكم مطلق، ضمن إطار فضفاض للغاية، خصوصا أن الإسلام عند سيد قطب، يوسع للإمام "إلى أقصى الحدود في رعاية المصالح المرسلة للجماعة"، ويمنحه

---

[1] س.ق، العدالة، ط ١، ص ٩٤.

[2] المصدر السابق، ص ٩٥.

[3] راجع ص ١٦٠ من هذا الفصل. أيضا: المسلمون: يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: كيف نستوحي الإسلام"، س ٢، ع ٣.

"سلطات واسعة تتناول جوانب الحياة كلها"[١]، في حين أنه لا توجد سلطة محددة تراقب مدى تنفيذ الحكام لرؤية ما للشريعة.

ومما يزيد الأمر اقترابا من الحكم المطلق؛ الغموض الكامل للنظام السياسي عموما؛ فلم يجر توضيح لماهية العدل المطلوب من الحاكم، أو الطاعة المطلوبة من المحكومين، أو الشورى، فيما عدا مسألة سلطة "السلطان". فالشورى ليس لها شكل محدد[٢]، والمجال متروك "لما يبتكر من وسائل الشورى الناجحة حسب التجارب المتجددة"[٣]، وحسب اختيار الأمة المسلمة[٤]. ولم يتعرض سيد قطب أصلاً لمسألة ما إذا كانت الشورى ملزمة للحكام، أم مجرد معلمة له؛ أي استشارية، واكتفى بالقول بأنها قد تجري في كل الشئون أو بعضها، وبالتصويت العام، أو تصويت ممثلي النقابات

---

1) س.ق، العدالة، ط ١، ص ص ٩٨ - ٩.

2) المصدر السابق، ص ٩٧.

3) المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: نظام رباني"، س ٣، ع ١.

4) س.ق، ظلال، ط ١، ج ٤، ص ٥٢.

والجامعات والطوائف المختلفة (وهو النظام الفاشستي المعروف بالدولة التعاونية أو النقابية Corporative State. ونظام المسئولية الوزارية إما أن يكون أمام الحاكم، أو أمام هيئة تمثل الشعب[1]. وفي سياق آخر يشير سيد قطب إلى أن الشورى تنحصر عموما في الأمور العلمية والأمور العملية التطبيقية، وليس في "الشئون التشريعية الخاصة بالإنسان؛ روحه وعقله وعلاقاته بالناس.. والحدود بين حقه وواجبه...إلخ، فتلك مسائل يرجع فيها إلى النصوص والقياس"[2].. الأمر الذي يستلزم فقيها يقوم بقراءة النصوص قراءة "صحيحة"، والقياس عليها، رغم تأكيد سيد قطب المتكرر أن "الإسلام" لا يساوي حكم رجال الدين[3].

والأمر الوحيد الملموس الخاص بالحريات في ظل نظام الحكم الإسلامي المنشود، نجده في تأكيد سيد قطب على أن

---

[1] المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: نظام رباني"، س ٣، ع ١.

[2] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٧٢.

[3] س.ق، العدالة، ط ٣، ص ٩٧.

الإسلام سيواجه ما يعتبره أفكارا عوجاء بالجدل الحسن، لا بحكم الحديد والنار؛ طمأنة للمفكرين[1].. قادة الإنتليجنسيا.

والأمر بهذا الشكل يساوي نظاما للحكم المطلق، في إطار واسع جدا هو الشريعة، والشورى. كما تعرض هنا، لا تساوي أكثر من شكل عقلاني للحكم المطلق، أي حكم مطلق يسترشد بالآراء، والاتجاهات المختلفة، في أمور بعينها، وهو أمر ضروري بالنسبة لأي نظام حكم، مهما كانت درجة الاستبداد فيه. ومن هنا فإن مشكلة الاستبداد في الإسلام ليست مشكلة انحراف كما يعرضها سيد قطب[2]؛ وإنما هي مشكلة كامنة في تفسير سيد قطب نفسه لنظام الحكم الإسلامي.

وإذا كان سيد قطب يلح على أن تحرير البشر ناتج عن توحيد عبوديتهم جميعا على قدم المساواة [3]، وخضوعهم لتشريع إلهي غير نابع من مصلحة بشرية[4]، فإن هذا

---

1) المصدر السابق، ص ص ١٠٤ - ٥.

2) س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٨٠.

3) س.ق، ظلال، ط ٢، ج ٣، ص ٨٤.

4) س.ق، ظلال، ط ١، ج ٦، ص ٢٠.

لا يؤدي إلى الليبرالية السياسية بأي حال، خصوصا في ظل النظرة إلى الشريعة كإطار عام يتسع لاجتهادات متعددة، إطار هو من العمومية بحيث يصلح لكل زمان ومكان.. ومن ثم فهو فوق تاريخي.

وبمعنى آخر، فإن الحرية الوحيدة المكفولة، في تصور سيد قطب لنظام الحكم الإسلامي؛ هي حرية الرأي، وإن كان لم يحدد كيفية ممارستها. والفئة الوحيدة التي يغازلها هي الإنتليجنسيا المصرية، رغم هجومه على ثقافتها الغربية، وهو ما يتسق مع ما سبق رصده من اهتمامه على الصعيد السياسي المباشر، بإيجاد تحالف واسع، حتى وإن لم يقم على أساس فكرة الحكم الإسلامي.

وهكذا، وعلى صعيد الواقع، ليس هذا الوعد بالحرية سوى أداة أيديولوجية لحشد وتعبئة الإنتليجنسيا، ومحاولة اكتسابها لصف مشروعه. أما تعبئة الطبقات الوسطى والدنيا، فتتم بالتشديد المتواصل على ارتباط مصالح الطغاة بإبعاد الناس عن الإسلام[١]، الذي يعرض بوصفه أيديولوجية ثورية

---

[1] نفس المصدر، ج ١٣، ص ص ٨٦ - ٧.

تحررهم وتحثهم على المقاومة[1]، والتأكيد على هذا الطابع الثوري، بتحويل الثورة على "الظلم" إلى واجب على المظلومين، واعتبار عدم قيامهم بمقاومة الطغيان عصيانًا[2].

ويصل سيد قطب في تعلقه بتلك الفكرة إلى حد تحقير كل من لا ينضم لمقاومة من يسميهم "الطغاة"، واعتباره متنازلاً عن إنسانيته[3]، بينما المسألة – في الحدود التي يعرضها سيد قطب - لا تتجاوز في الواقع تحويل التبعية من طاغية غير إسلامي إلى طاغية إسلامي.

وفضلاً عن ذلك فإن هذا التفريغ لمفهوم الثورة من كل ما هو إنساني، وتحويله إلى محض طاعة ، لا يتسق بأي حال مع فردية الإنسان، واحترامه لعقله وكرامته الشخصية؛ إذ يحوله إلى محض وعاء لأوامر إلهية، يوجهها إليه نفر من الدعاة، يعتبرون أنفسهم مخلصين على نمط سيد قطب،

---

[1] نفس المصدر، ج ١٢، ص ٥٠.

[2] نفس المصدر والجزء والصفحة.

[3] نفس المصدر، ج ١٣، ص ٩٧.

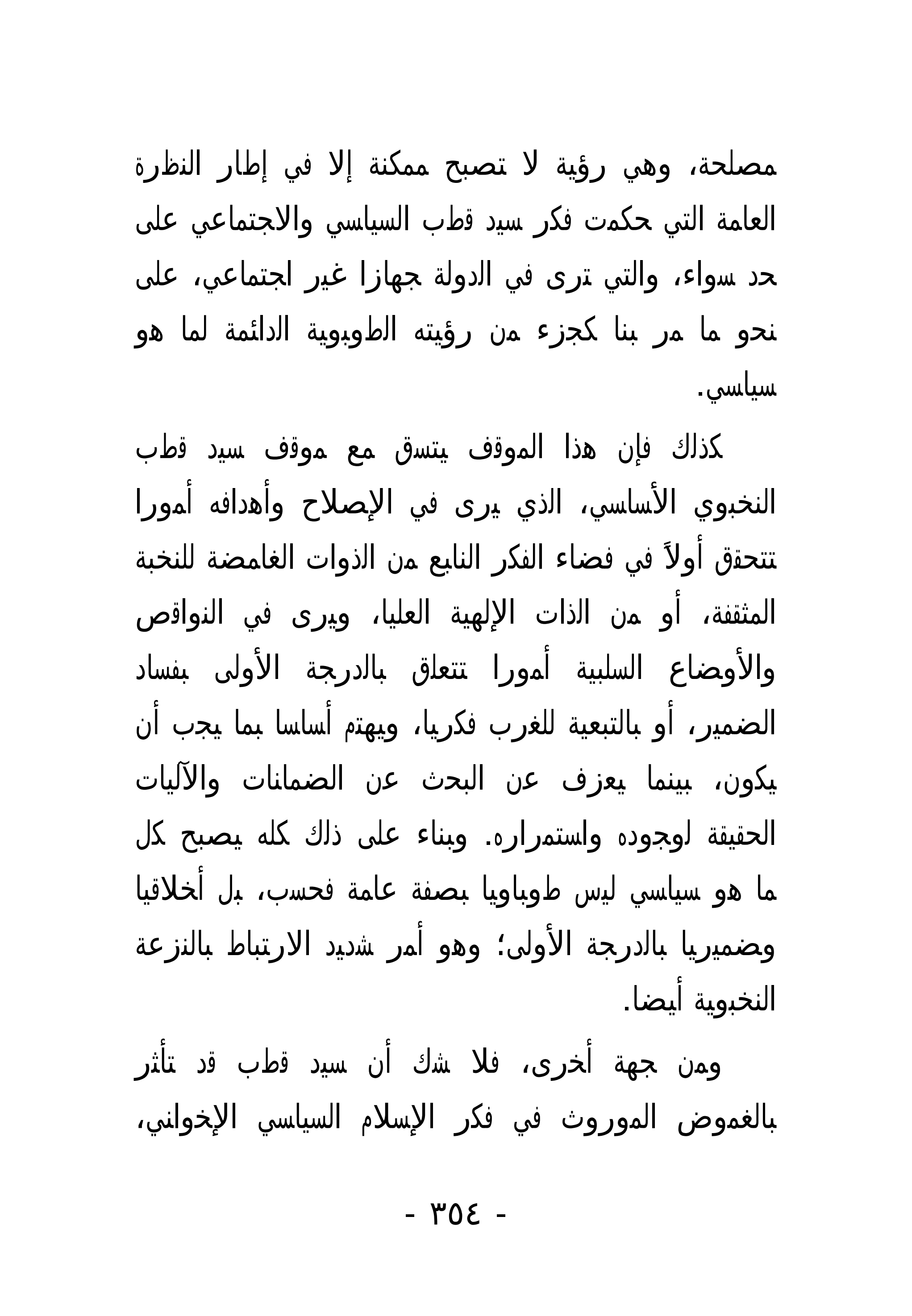
ويصبحون هم، بوصفهم أصحاب التفسير الثوري للإسلام، عقل المضطهدين ورأسهم الذي يفكر بدلاً منهم.

وفضلاً عن ذلك أيضا، فإن سيد قطب لم يسع لطرح أي "اجتهاد" في أمور الحكم الإسلامي في المستقبل، يماثل اجتهاده في أمور "العدالة الاجتماعية". فالإشارة إلى عمومية النص المتعلق بالشورى لا تعفيه من حيث المبدأ – بوصفه مجتهدا – من اقتراح وسائل ما لتطبيق نص الشورى في الواقع، خصوصا وهو يدعو إلى حكم الإسلام[1].

وإذا كان تبرير هذا التجاهل من جانب سيد قطب لتفصيل نظام الحكم في الإسلام، أنه لم يكن في عرفه مهمة مباشرة وحالّة، فإن هذا التبرير لا يعفيه من حقيقة أن هذا القدر من التجاهل إنما يؤدي في نهاية المطاف إلى نظام حكم ديكتاتوري، لا يعتمد في "صلاحه" إلا على "التقوى" الشخصية للحاكم في حقيقة الأمر، ومبلغ تجرده من كل

---

[1] ولم أجد أي إشارة لسيد قطب إلى كتاب عبد القادرة عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥١) بالمدح أو الذم أو حتى لفت الانتباه إلى اجتهاده في مسألة الحكم الإسلامي.



مصلحة، وهي رؤية لا تصبح ممكنة إلا في إطار النظرة العامة التي حكمت فكر سيد قطب السياسي والاجتماعي على حد سواء، والتي ترى في الدولة جهازا غير اجتماعي، على نحو ما مر بنا كجزء من رؤيته الطوبوية الدائمة لما هو سياسي.

كذلك فإن هذا الموقف يتسق مع موقف سيد قطب النخبوي الأساسي، الذي يرى في الإصلاح وأهدافه أمورا تتحقق أولاً في فضاء الفكر النابع من الذوات الغامضة للنخبة المثقفة، أو من الذات الإلهية العليا، ويرى في النواقص والأوضاع السلبية أمورا تتعلق بالدرجة الأولى بفساد الضمير، أو بالتبعية للغرب فكريا، ويهتم أساسا بما يجب أن يكون، بينما يعزف عن البحث عن الضمانات والآليات الحقيقة لوجوده واستمراره. وبناء على ذلك كله يصبح كل ما هو سياسي ليس طوباويا بصفة عامة فحسب، بل أخلاقيا وضميريا بالدرجة الأولى؛ وهو أمر شديد الارتباط بالنزعة النخبوية أيضا.

ومن جهة أخرى، فلا شك أن سيد قطب قد تأثر بالغموض الموروث في فكر الإسلام السياسي الإخواني،

والذي كان يدور بصفة عامة حول مسألة شروط الحاكم الصالح وفقًا لكتب الفقه السني، ودون تحديد بالنسبة للموقف من بنية الدولة الحديثة، والأهم من ذلك؛ الافتقار إلى خطة سياسية منطقية مشروعة فقهيا للوصول إلى السلطة. ومن هنا ذلك الاختلاف الكبير الذي حدث داخل صفوف الإخوان عند مواجهتهم قضية السلطة عمليا، مع استيلاء الضباط الأحرار على الحكم بالتعاون مع الإخوان[١].

والواقع إن سيد قطب كان ينتمي إلى – ويقود - ذلك الاتجاه داخل الإسلام السياسي، الذي كان يرمي إلى طرح رؤية عصرية للإسلام، تكتسب ثقة الجماهير (أي الإنتليجنسيا). ومن هنا، فقد دعا إلى تقديم نظرية الإسلام الاجتماعية مفصلة، قبل قيام الحكومة الإسلامية؛ الأمر الذي برره بأن عالم اليوم تحكمه نظريات اجتماعية مفصلة، ومن ثم لم يعد كافيا "دعوة الناس دعوة مجملة إلى الإسلام"[٢].

---

[1] راجع تفصيل ذلك في الفصل الرابع، ص ص ١٩٢ - ٦.

[2] س.ق، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ص ٢٨ - ٣٣. وهي الفكرة التي ستكون محل هجوم سيد قطب في مرحلة لاحقة. راجع الفصل الرابع، ص ٢٢٣.

***

والواقع إن اجتهادات سيد قطب السياسية اقتصرت طيلة هذه الفترة على الأمور الدولية. فوجه اهتمامه إلى مسألة إنشاء كتلة دولية ثالثة في مواجهة الكتلتين الشرقية (الشيوعية) والغربية (الرأسمالية)؛ وهي الكتلة الإسلامية[١]، رفضا منه للارتباط بالغرب بأي صورة، بما في ذلك صيغة الدفاع المشترك[٢]، ورفضا للالتحاق بأي من الكتلتين اللتين تتنازعان العالم، ولا تقيم "لنا" وزنًا، وتضعنا في مؤخرة الصفوف[٣]. خصوصا أن العالم الإسلامي هو محور المطامع الدولية، التي تدور حول البحث عن أسواق ومصادر للمواد الخام[٤]. ويتطلب هذا كله أن تتكاتف الجبهة الإسلامية لإفشال المخطط الاستعماري، الذي يهدف إلى تفتيتها

---

[1] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ص ٢٥ - ٧.

[2] نفس المصدر، ص ص ٢٩ – ٣٠؛ وهي صيغة طرحت في أفق الحياة السياسية آنذاك، سواء رسميا أو شعبيا.

[3] نفس المصدر، ص ص ٢٥ - ٧.

[4] الإخوان المسلمون، ٢٧ مايو ١٩٥٤، سيد قطب، "هذا العالم الإسلامي"، س ١، ع ٢.

وحصارها، بل ويجب أن تتعاون هذه الجبهة مع حركات التحرر من الاستعمار خارج العالم الإسلامي[١].

كذلك يؤكد سيد قطب أن قيام هذه الكتلة أمر في مصلحة العالم كله؛ حيث إنها ستكون كتلة توازن تمنع – فيما يرى - بوزنها الاستراتيجي وقوع الحرب العالمية الثالثة[٢]. ذاك كله، فضلاً عن رسالتها الخالدة؛ رسالة الإسلام، الذي سينقذ البشرية، بعد أن شارفت الحضارة الغربية على الإفلاس[٣]. وعلى ذلك، فإن شعار "الكتلة الإسلامية" يحمل عند سيد قطب جانبين يعبران عن برنامجيه المشار إليهما قبلاً؛ برنامج الحد الأدنى، وبرنامج الحد الأقصى. ولذلك، فالمسألة عند سيد قطب ليست مجرد تكتل سياسي مناسب

---

[1] الإخوان المسلمون، ٨ يوليو ١٩٥٤، سيد قطب، "قضية واحدة وأمة واحدة"، س ١، ع ١.

[2] س.ق، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٥٣؛ الرسالة ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، "في مفرق الطرق"، ع ٩٥٣.

[3] الرسالة، ٢١ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، "غبار حول الكتلة الإسلامية"، ع ٩٨١. وفكرة الإفلاس هذه جوهرية في مجمل خطاب الإسلام السياسي.

لمكافحة الاستعمار – أشبه بكتلة عدم الانحياز مثلاً، التي قامت فيما بعد – وإنما هي أيضا امتداد لفكرة الحكم الإسلامي في الداخل: "إن حقيقة الكتلة الإسلامية أعمق من مجرد التكتل لأهدافٍ سياسية محدودة، إنها الاجتماع على فكرة واحدة، منبعثة من عقيدة واحدة.. أما الخلاص من الاستعمار.. فهو نقطة واحدة في برنامج هذه الكتلة، قيمتها أن تحقيقها ضروري، حتى تقوم الكتلة الإسلامية برسالتها الإنسانية العالمية"[1].

ومن جهة أخرى، تظل فكرة سيد قطب في مداها المباشر نوعا خاصا من أنواع فكرة عدم الانحياز. فبالإضافة إلى دعوة الكتلة الإسلامية المنتظرة للتعاون مع كل حركات التحرر ضد الاستعمار – كما مر بنا - يؤكد سيد قطب أن من المصلحة بقاء الكتلة الشرقية للحد من أطماع الاستعمار، وتخويف المستغلين من مغتصبي حقوق الشعب[2]. بل ويدعو إلى استثمار هذا الصراع بالتهديد

---

[1] الدعوة، ٢٢ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، "حقيقة الكتلة الإسلامية"، س ٢، ع ٦٢.

[2] الرسالة، ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، "في مفرق الطرق"، ع ٩٥٣.

بالاستعانة بروسيا[١]، اقتداء بإيران[٢]. دون أن يعني ذلك الدعوة للالتحاق بالكتلة الشرقية، التي تتصف بكونها صليبية (كذا)، ومعادية للإسلام[٣]. والحال أن جوهر فكرة عدم الانحياز؛ هو ذلك اللعب على تناقضات القوى الكبرى.

وتأكيدا لذلك؛ ينفي سيد قطب عن فكرة الكتلة الإسلامية شبهة أن تكون مدعومة من إنجلترا أو الولايات المتحدة بغرض مكافحة الشيوعية، رغم أنه لا ينفي إمكانية وجود مساعٍ من هذا النوع. ولكنه يرى الضمانة في وجود حركة وعي إسلامي، وأن تقوم الكتلة في ظل استيقاظ عام للروح

---

[1] اللواء الجديد، ١٩ يونية ١٩٥١، سيد قطب، "لحساب من هذا؟"، ع١.

[2] اللواء الجديد، ١٢ فبراير ١٩٥٢، "نحن نطالب الجلاء والحياد" (كلمات بعض مؤيدي فكرة الحياة ومنهم سيد قطب)، ع ٤٤.

[3] الرسالة، ١٨ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، "طريق وحيد"، ع ٩٧٢.

الإسلامية في الشعوب[1]. ومن هنا يدعو سيد قطب إلى الاعتماد على إقناع الجماهير بالفكرة، لا على الحكومات[2].

أما دعوة القومية العربية، ودعوة القومية عموما؛ فقد كان موقف سيد قطب منها سلبيا في أساسه. فالفكرة القومية مؤامرة استعمارية هدفت لتفتيت العالم الإسلامي للسيطرة عليه[3]، و"الزعامة البائسة" التي قادت ثورة ١٩١٩ قد ارتكبت جرما هائلاً، بعزل مصر عن العالم الإسلامي[4]، والدعوة إلى "قومية محلية هزيلة أو إلى قومية عربية صغيرة"؛ إنما تسهل فقط "عملية الالتهام والابتلاع على أحد

---

[1] الرسالة، ٢١ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، "غبار حول الكتلة الإسلامية"، ع ٩٨١؛ الدعوة، ٨ أبريل ١٩٥٢، سيد قطب، "لا سبيل لوقف المد الإسلامي"، س ٢، ع ٦.

[2] الدعوة، ١٧ مارس ١٩٥٣، سيد قطب، "سؤال وجواب"، س ٢، ع ٩؛ الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، "الطريق إلى الكتلة الثالثة"، ع ٩٧٦.

[3] الرسالة، ٢٥ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "إذا جاء نصر ا والفتح"، ع ٩٥١.

[4] الرسالة، ٣ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، "فقاقيع"، ع ٩٧٤.

الكتلتين الشرقية أو الغربية" لمصر[١]. أما الكتلة الآسيوية الإفريقية فمصطنعة[٢]. ومع ذلك فسيد قطب على استعداد لتخفيف حدة لهجته، ودعوة القوميين العرب إلى الالتفاف حول الراية الإسلامية، بدعوى أنها تحقق "أهدافهم القومية وزيادة"[٣]، وكذلك دعاة الوطنية المصرية، على أساس وجود مصلحة لمصر في التعاون الإسلامي الواسع[٤]، متجاهلاً بذلك وضع الأقليات الدينية في مصر والعالم العربي، وغافلاً عن الفارق بين فكرة القومية التي تقوم على مبدأ المواطنة، وفكرة التحالف الإسلامي التي تفتقر إلى هذا البعد.

وخلاصة القول، إن سيد قطب يروج لمغالطة مؤداها أن عملية بعث العقيدة الإسلامية "لا تعارض النزعة القومية

---

[1] الدعوة، ٣ مارس ١٩٥٣، سيد قطب، "طريق واحد"، س ٢، ع ١٠٧.

[2] نفس المصدر.

[3] س.ق، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ١٣.

[4] روز اليوسف، ١٧ نوفمبر ١٩٥١، سيد قطب، "مصر أولاً.. نعم، ولكن..!!"، ع ١٢٧٥.

أو الوطنية، بل تغذيها وتزكيها"[1]، بشرط أن تظل الفكرة الإسلامية السياسية محورا للحركة.

ويتضح من ذلك كله أن مشروع "الكتلة الإسلامية" يمكن أن يعد امتدادا للمشروع الداخلي؛ "إقامة الدولة الإسلامية"، ولكنه يتميز عن مشروع الدولة الإسلامية رغم ذلك، باعتباره مكافئًا لفكرة عدم الانحياز، وقابلاً للتحقيق ضمن برنامج الحد الأدنى؛ أي برنامج تحقيق الاستقلال، الذي لم يكن يتطلب في عرف سيد قطب قيام نظام الحكم الإسلامي. وبمعنى آخر يمكن النظر إلى فكرة الكتلة الإسلامية على أنها عبارة عن تلوين إسلامي لذات فكرة عدم الانحياز.

***

وبالمقابل، تقوم خطة إقامة الدولة الإسلامية في تلك المرحلة من تطور فكر سيد قطب على دعامتين؛ تكوين الفرد المسلم، و"عرض برامج اجتماعية للحياة، قائمة على

---

[1] اللواء الجديد، ٩ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، "درس من إيران"، ع ٢٦.

أساس الفكرة الإسلامية، ومستمدة من الشريعة الإسلامية"[١]، بهدف إقناع الناس أو أغلبيتهم بالصورة التي يرسمها الإسلام للحياة[٢]. وإذا كان سيد قطب، لم ير في نفسه آنذاك ذلك الفرد المسلم المجرد القادر على تكوين مسلمين آخرين روحيا لارتباطه بآله ووظيفته ومستوى معيشته[٣]، فلا شك أنه تصدى للجانب الثاني من الخطة؛ وهو "تقديم نظرية الإسلام الاجتماعية مفصلة"، على نحو ما رأينا من قبل.

وبالنسبة لإنشاء الفرد المسلم، يستعيد سيد قطب الروح الرومانتيكية المتطرفة، ويرسم صورة لذات مفرغة تشع مبادئ الإسلام كما يتصورها هو. وبالطبع فإن هذا التصور يعرضه سيد قطب على أنه اقتداء بالرسول، الذي صنع من أصحابه صورا حية للإسلام[٤]. ويفترض في هذا "الفرد

---

[1] س.ق، دعوة الإخوان المسلمين، ص ٢٨ (مقال عنوانه: كيف ندعو الناس إلى الإسلام، نشر في الدعوة؛ ع ٧٣، ١٧ يوليو ١٩٥٢).

[2] المصدر السابق، ص ٣٣. وهو ما يرى سيد قطب بالطبع أنه قدمه في كتابيه "العدالة" و"السلام العالمي والإسلام".

[3] أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١٨٥.

[4] س.ق، دراسات إسلامية، ص ص ٢٦ - ٧.

المسلم" المراد إنشاؤه أن يحس أنه "يعيش للبشرية جميعا"، وأن ذاته ليست ملكه، فيضحي بشهواته ومطامعه، ليفي بما عليه من تكاليف عليا تؤهله **للوصاية على البشرية**[1]. ومقابل هذا التفاني، سوف تمتاز هذه الذات بالاتصال بقوة الأزل والأبد، وتحقق إشباعا للدافع "الفكري العميق للعقيدة الدينية، الذي لا تملأ فراغه.. فكرة فلسفية، ولا مذهب اجتماعي، ولا نظرية اقتصادية"[2].

مثل ذلك الفرد المجرد، الذي يرتبط مطلقًا بالمهمة المكلف بها، ذلك "الإنكشاري"[3] هو الذي ينعقد عليه الأمل في بعث الحركة الإسلامية، بواسطة عمليات تربية متتابعة للناس، ليصبحوا على صورته ومثاله.

مثل ذلك الفرد المجرد هو الذي يستطيع أن يبتلع جميع تناقضات فلسفة الدولة الإسلامية، التي تكمن في أطروحات

---

1) س.ق، السلام العالمي والإسلام، ص ص ١١٧ - ٢١.

2) المصدر السابق، ص ص ٥- ٧.

3) راجع، الفصل الثاني، ص ١٢٩.

سيد قطب، دون أن يشعر بأي تناقض، بل هي بغموضها بالذات؛ تناسبه تماما.

والواقع إن النظر إلى تناقضات مشروع سيد قطب السياسي باعتبارها نوعا من الخداع؛ كفيل بحرماننا من رؤية دوافعه ومنطقه، منطق اليوتوبيا الأخلاقية الرومانتيكية المجردة، منطق اللجوء إلى الدين، مفهوما بوصفه "**آهة الخليقة المضطهدة، وقلب عالم لا قلب له، وروح ظرف بلا روح**"[١]، بوصفه حلم البشرية الأزلي بتحقيق الحرية والعدل، وإيجاد معنى لحياة تئن تحت وطأة الاضطهاد الطبقي والقومي، والإذلال التاريخي على يد "الغرب" المستعمر، بوصفه ملاذًا لـ "هذا الفرد الفاني، هذه الذرة التائهة، هذا اللقي الضائع"[٢]، الذي يشير إليه سيد قطب، ويفتح له بالمقابل طريق الاتصال "بقوة الأزل والأبد"، حتى "يستمد قوته من تلك القوة الكبرى التي لا تنضب ولا تنحسر

---

[1] Marx, k., Critique of Hegel's Philosophy of Right, trans. By Joseph O, malley, Cambridge University Press 1970, p. 131.

[2] س. ق، السلام العالمي والإسلام، ص ٥.

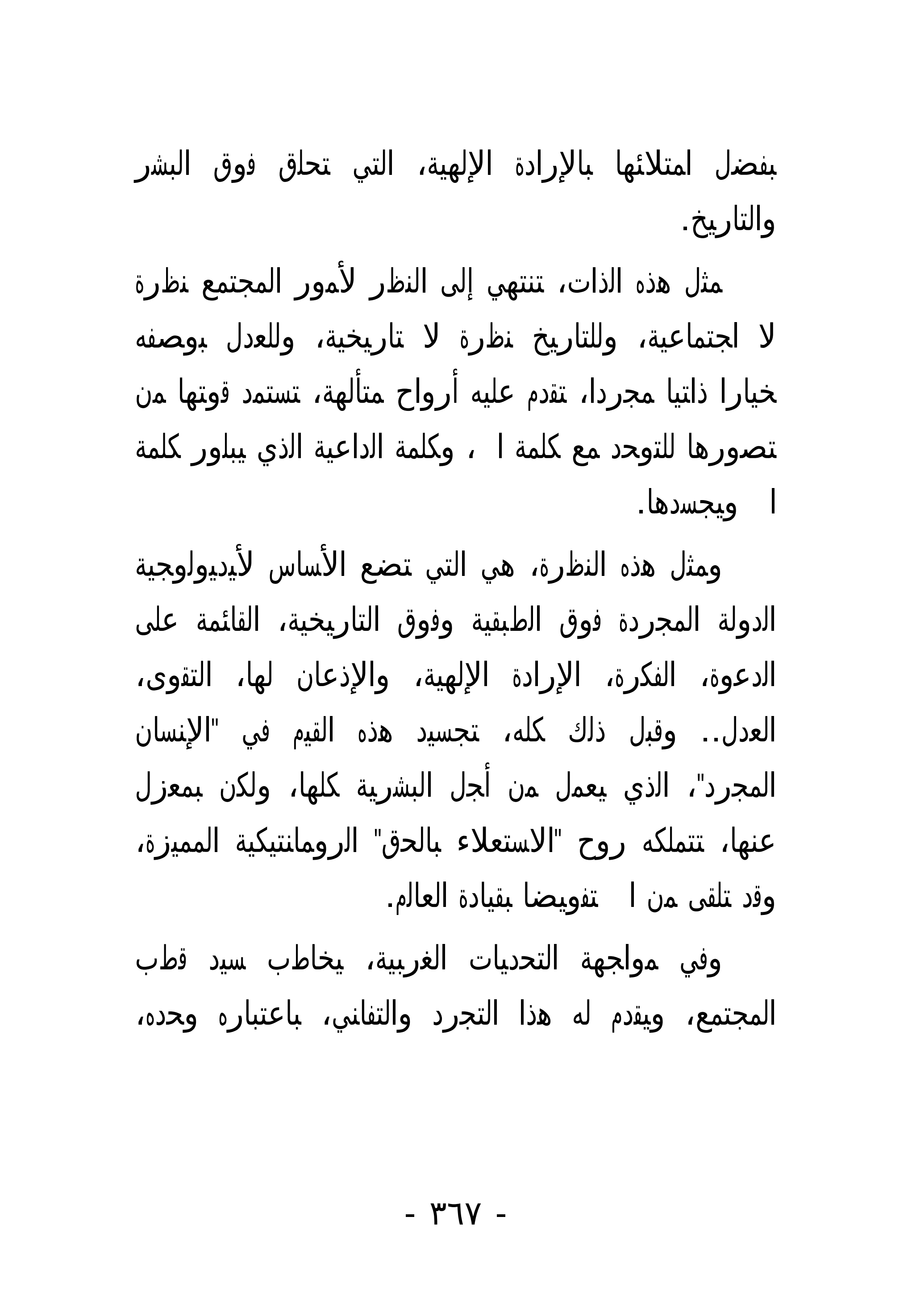
ولا تضعف"، فيصبح قادرا "على مواجهة الحياة والأحداث والأشياء بمثل قوتها وأقوى"، وعلى الوقوف "أمام قوى السلطان وقوى المال وقوى الحديد والنار.. فإذا هي كلها تنهزم" أمامه[1].

ذلك "اللقي الضائع"، الذي تحول إلى "بطل فائق"، يكمن في أعماق كل حلم إنساني بالثورة على الظلم، ولكنه يكمن بهذا الشكل النخبوي في الضائعين المهمشين، الذين إذ يسلك الواحد منهم الطريق الذي يرسمه له سيد قطب؛ يتحول إلى "تجسيد للفكرة"[2]، ومستودع لأحلام مجردة عن العدل الأخلاقي، لا تشتق من أي ظروف واقعية، ولا تستند إلى قوى اجتماعية؛ وإنما تنبع من ذاته المجردة، المتصلة "بقوة الأزل والأبد" وحدها، المنتفخة باعتقادها بعلوها على البشر،

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٥ – ٦.

[2] يؤكد سيد قطب لهذا الفرد أنه إرادة ا لهداية العالم المنحرف الضال، شرط أن يتمسك بدينه ولا ينحرف قيد شعرة: ظلال، ط ١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة د. ت، ج ٦، ص ٧٥. ويطالبه بأن يكون جهاده مجردا عن كل ناحية دنيوية سوى نشر دعوة الإسلام: نفس المصدر، ج ٥، ص ٤٣؛ دراسات إسلامية، ص ص ٤٠ - ١.



بفضل امتلائها بالإرادة الإلهية، التي تحلق فوق البشر والتاريخ.

مثل هذه الذات، تنتهي إلى النظر لأمور المجتمع نظرة لا اجتماعية، وللتاريخ نظرة لا تاريخية، وللعدل بوصفه خيارا ذاتيا مجردا، تقدم عليه أرواح متألهة، تستمد قوتها من تصورها للتوحد مع كلمة ا ، وكلمة الداعية الذي يبلور كلمة ا ويجسدها.

ومثل هذه النظرة، هي التي تضع الأساس لأيديولوجية الدولة المجردة فوق الطبقية وفوق التاريخية، القائمة على الدعوة، الفكرة، الإرادة الإلهية، والإذعان لها، التقوى، العدل.. وقبل ذلك كله، تجسيد هذه القيم في "الإنسان المجرد"، الذي يعمل من أجل البشرية كلها، ولكن بمعزل عنها، تتملكه روح "الاستعلاء بالحق" الرومانتيكية المميزة، وقد تلقى من ا تفويضا بقيادة العالم.

وفي مواجهة التحديات الغربية، يخاطب سيد قطب المجتمع، ويقدم له هذا التجرد والتفاني، باعتباره وحده،

القادر على تحقيق النصر على الحضارة المادية ودولها[1]، التي استعمرتنا وأذلتنا، وعلى اليهود في فلسطين أيضا[2].

وفي ظروف تفاقم الاغتراب والاستغلال الطبقي، والإذلال القومي، والتهميش الاجتماعي؛ يمكن لمثل هذا النوع من الأيديولوجيات اليوتوبية أن يتحول إلى قوة هائلة، خصوصا حين تدعمه لهجة حديثة شبه يسارية في الكلام عن العدالة الاجتماعية.

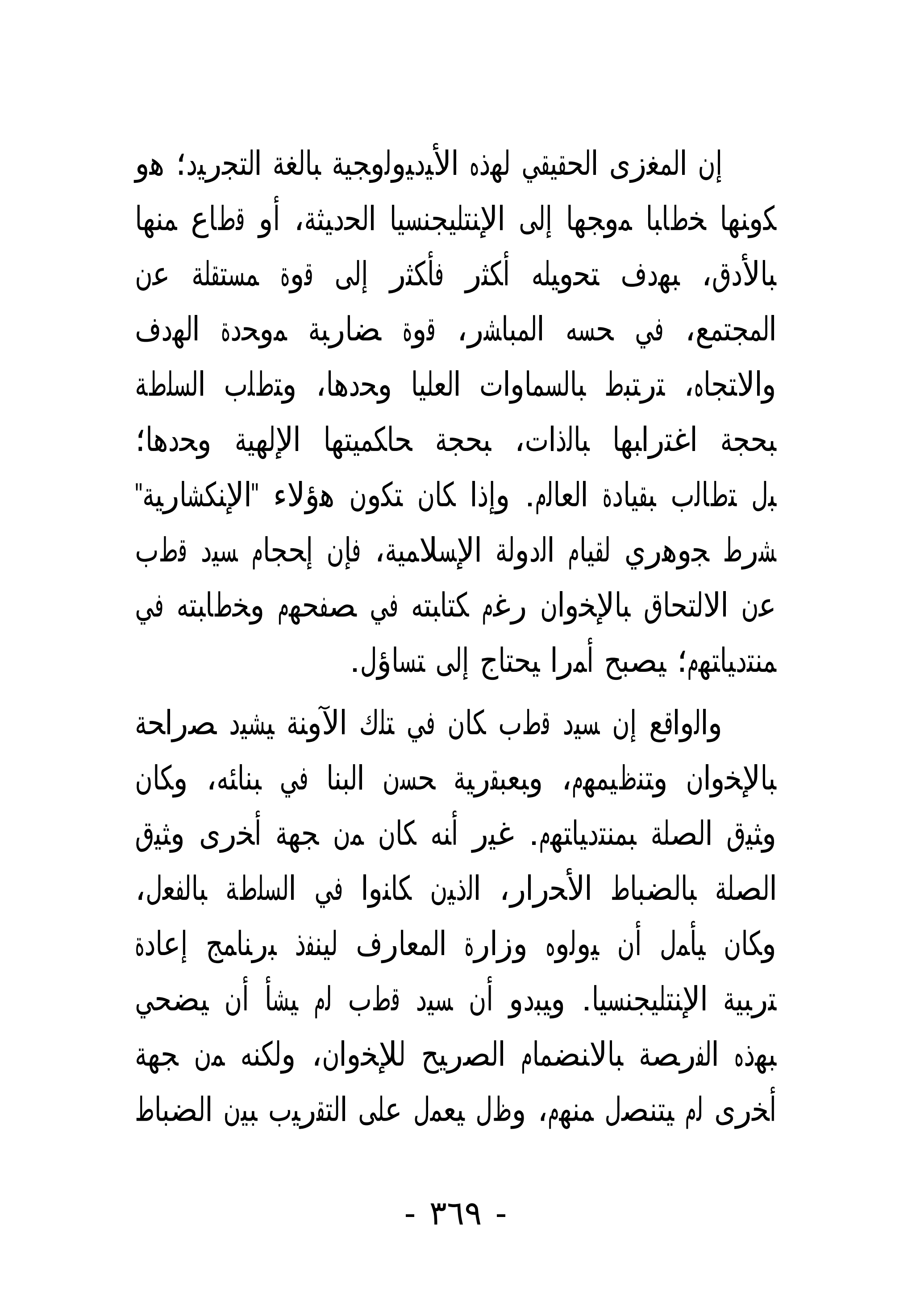
غير أن هذه الأيديولوجية، وإن كانت قوة هادمة؛ فإنها أعجز ما تكون عن بناء واقع جديد، لأنها تجرد ذاتها أصلاً من الواقع الذي انبثقت عنه. مثل هذه الأيديولوجية بتطرفها وتعاليها؛ ليست بالطبع أيديولوجية تنظيم الإخوان المسلمين، وإنما هي أيديولوجية سيد قطب ذاته، وأكثر العناصر راديكالية وانخلاعا.

***

---

1) س.ق، ظلال، ط ١، ج ٥، ص ٨٨.

2) نفس المصدر، ج ٦، ص ٧٩.



إن المغزى الحقيقي لهذه الأيديولوجية بالغة التجريد؛ هو كونها خطابا موجها إلى الإنتليجنسيا الحديثة، أو قطاع منها بالأدق، بهدف تحويله أكثر فأكثر إلى قوة مستقلة عن المجتمع، في حسه المباشر، قوة ضاربة موحدة الهدف والاتجاه، ترتبط بالسماوات العليا وحدها، وتطلب السلطة بحجة اغترابها بالذات، بحجة حاكميتها الإلهية وحدها؛ بل تطالب بقيادة العالم. وإذا كان تكون هؤلاء "الإنكشارية" شرط جوهري لقيام الدولة الإسلامية، فإن إحجام سيد قطب عن الالتحاق بالإخوان رغم كتابته في صفحهم وخطابته في منتدياتهم؛ يصبح أمرا يحتاج إلى تساؤل.

والواقع إن سيد قطب كان في تلك الآونة يشيد صراحة بالإخوان وتنظيمهم، وبعبقرية حسن البنا في بنائه، وكان وثيق الصلة بمنتدياتهم. غير أنه كان من جهة أخرى وثيق الصلة بالضباط الأحرار، الذين كانوا في السلطة بالفعل، وكان يأمل أن يولوه وزارة المعارف لينفذ برنامج إعادة تربية الإنتليجنسيا. ويبدو أن سيد قطب لم يشأ أن يضحي بهذه الفرصة بالانضمام الصريح للإخوان، ولكنه من جهة أخرى لم يتنصل منهم، وظل يعمل على التقريب بين الضباط

والإخوان. وهكذا تداخلت العوامل الشخصية بجانب العوامل الموضوعية؛ لتجعله يختار هذا الموقف الوسطي الذي يمكنه من الإمساك بجميع أطراف اللعبة السياسية. ومع ذلك، لم يكن هذا المسلك من جانب سيد قطب انتهازيا بحتًا.

فإن كان سيد قطب قد حرص لمدة طويلة على الحفاظ على استقلاله عن الإخوان، ربما على أساس أن خطته تقوم على تربية إسلامية طويلة المدى، تستغرق جيلاً على الأقل[١]؛ فانه لم يتوقف مع ذلك عن إثارة مسألة حكم الإسلام، واصفًا التخلي عن ذلك بأنه هزيمة داخلية في الضمير[٢]. فالدعوة تظل دعوة سياسية تهدف إلى إقامة "حكم الإسلام"، توجه نظريا إلى الشعب بأكمله"[٣]، ودعوة راديكالية، تهدف عمليا إلى بناء حرس إسلامي طليعي، خارج النظام، وليست مجرد دعوة إصلاحية تأمل في

---

[1] راجع الفصل الثاني، ص ١٢٨.

[2] الرسالة، ٥ مايو ١٩٥٢، سيد قطب، "هذا هو الطريق"، ع ٩٨٣.

[3] بما في ذلك الدعوة إلى الكتلة الإسلامية. راجع: الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيد قطب، "الطريق إلى الكتلة الثالثة"، ع ٩٧٦.

إمكانيات الإصلاح الذاتي للدولة القائمة فحسب[1]. وكان من الطبيعي بعد مدة من التردد النفسي، وإزاء إغلاق وسيلة "الإصلاح" من خلال النظام في وجهه، ووجه الإخوان؛ أن يقرر سيد قطب أن يرتبط بالإخوان، مع اندفاعهم تحت ضغط الظروف إلى اتخاذ موقف متشدد من الضباط وحكمهم، يقود إلى مواجهة مباشرة معهم، فقد كان الإخوان هم انتماء سيد قطب الحقيقي، هم الإنكشارية المأمولة.

من جهة أخرى؛ كان لا بد لمثل هذه الرؤية المتشددة رغم لين لهجتها، من أن تصطدم مع منطق حكم الضباط، القائم على مراعاة توازنات القوى، التي يدينون لها بنشأة حكمهم، والرافض بالضرورة لاستخدام السلطة كأداة لفرض رؤية سيد قطب الإسلامية، وتحويل الدولة إلى "دولة دعوة"، وتحويل أنفسهم إلى "تجسيد للفكرة". فهؤلاء الضباط ليس أي منهم "باللقي الضائع" الذي ينشده سيد قطب.

---

[1] يلاحظ الباحث E. Sivan أن هذا الطريق لا يستبعد العنف بالضرورة، ولكنه يعتبره خيارا تابعا أو مكملاً، وتظل الدعوة هي الأساس: Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, Enlarged Edition, Yale University Press, New Haven, London 1990, P.89.

وإذ يخيب أمل سيد قطب فيهم، فإنه يشرع في الهجوم على سياسة الضباط، عائدا إلى أفكار الديمقراطية بشكل نفعي، فيهاجم فرض السرية على جلسات لجنة الدستور، على أساس أنها تستخدم كستار لفرض "اتجاهات سياسية واجتماعية وتربوية... لا تعبر عن تصوره "الشعب" الخاص للحياة"[1]؛ أي التصور الإسلامي. ويوجه ذات التحذير للجنتي التعليم وتنمية الاقتصاد القومي[2]. وقبل إعلان الجمهورية[3]، ينفجر سيد قطب صائحا: "كلمة جمهورية لا تهزنا.. نريد أن تكون فكرتنا الأصيلة عن الحياة هي مصدر التشريع والتوجيه"[4]، معلنًا تفضيله للفكرة على السلطة، ومتحدثًا مرة

---

[1] الدعوة، ١٧ مارس ١٩٥٣، سيد قطب، "كلمة صريحة إلى لجنة الدستور"، س ٢، ع ١٠٩.

[2] الدعوة، ٢٤ مارس ١٩٥٣، سيد قطب، "فلنعرف من نحن..!"، س ٢، ع ١١٠.

[3] أعلنت في ١٨ يونية ١٩٥٣.

[4] الدعوة، أول أبريل ١٩٥٣، سيد قطب، "لن تخدعنا العنوانات والأسماء"، س ٢، ع ١١١.

أخرى باسم الشعب، الذي كان الجميع يتحدثون باسمه في ذلك العهد.

وفي ذات الوقت، يواصل سيد قطب هجومه بحدة أكبر على الولايات المتحدة الأمريكية، التي كانت تواصل العمل على مد نفوذها، وتطوير علاقتها مع الضباط، فيهاجم سياستها في المنطقة، ويتهمها بمساعدة "الاستعمار الأوروبي القذر"[١] وإذا كانت تهدف لإزاحته؛ فإنما لتحل محله في إذلالنا[٢]. ويهزأ بالاعتقاد بإمكان الاستفادة من مساعدتها لبلاد الشرق المستعمرة في تحقيق الاستقلال[٣]، أو إنقاذ مصر ماليا، وإعادة بنائها اقتصاديا[٤]، هذا فضلاً عن "جمعية

---

[1] الرسالة، ١٧ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "يا لجراحات الوطن الإسلامي!"، ع ١٠١١.

[2] الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "عدونا الأول: الرجل الأبيض"، ع ١٠٠٩.

[3] الدعوة، ٣ فبراير ١٩٥٣، سيد قطب، "الاستعمار يتساند"، س ٢، ع ١٠٣.

[4] روز اليوسف، ٤ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "الاستعمار الذي نكافحه"، ع ١٢٧٦.

الفلاح"، وثيقة الصلة بالولايات المتحدة، التي يتهمها (دون ذكر اسمها) بأنها تشبه نادي العلمين الذي أسسه أمين عثمان كبؤرة للنفوذ البريطاني داخل الحكم[1]. ويدعو سيد قطب بالمقابل إلى توجيه التعليم والثقافة في اتجاه إشعال "الحقد المقدس على كل ما هو أوروبي أو أمريكي"[2]، وغرس "بذور الكراهية والحقد والانتقام"[3]، وأيضا: مكافحة كل وسائل وأجهزة "الاستعمار الروحي والفكري"[4].

ويطرح سيد قطب رؤيته البديلة لما يجب أن تكون عليه الثورة[5]؛ فلا يكفي أن تقوم الثورة على "اتجاهات" مثل رفع مستوى المعيشة، أو تحقيق الاستقلال؛ وإنما يجب أن "تستند

---

1) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "مبادئ العالم الحر"، س ٢١، ع ١٠١٨.

2) الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "عدونا الأول: الرجل الأبيض".

3) الرسالة، ١٧ نوفمبر ١٩٥٢، سيد قطب، "يالجراحات الوطن الإسلامي".

4) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "مبادئ العالم الحر"، س ٢١، ع ١٠٨١.

5) بطريق غير مباشر، في مقال يتحدث عن ثورة ١٩١٩: الدعوة، ١٧ فبراير ١٩٥٣، سيد قطب، "لماذا فشلت ثورة ١٩١٩؟"، س ٢، ع ١٠٥.

إلى فكرة كلية، ومذهب معروف.. وفلسفة شاملة للحياة. ومن هذه الفلسفة العامة ينبع نظام الحكم، وشكل الدستور، وعلاقات أفراد الشعب، وتوزيع الثروة، ونظام العمل والإنتاج، بل ونوع العلاقات الدولية"، والمقصود هنا هو فكرته الإسلامية. وهكذا استقر سيد قطب على الدفاع عن دعوته إلى النهاية، ورفض كل مساومة أو تنازل، متوحدا معها، شاعرا بأن كل تنازل أو تعديل في الفكرة، مهما كان طفيفًا، للالتقاء مع "أصحاب السلطان"، ينتهي إلى "الانحراف الكامل"، طارحا المسألة كمسألة "إيمان بالدعوة كلها، فالذي ينزل عن جزء منها مهما صغر، لا يمكن أن يكون مؤمنًا حق الإيمان"،[١] ولا وسط.

وهكذا قرر سيد قطب أن يكون "مؤمنًا حق الإيمان"، في الوقت الذي فشلت فيه جهوده في رأب الخلاف بين الضباط والإخوان، أو الحد من الاتجاه للاعتماد على الولايات المتحدة[٢]، فاتجه بكليته صوب الإخوان، وتزايد اقترابه منهم

---

[1] س.ق، ظلال، ط ١، ص ٦٠.

[2] س.ق، لماذا أعدموني؟، ص ١٤، نقلاً عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٢٠.

مع تصاعد خلافهم (جناح الهضيبي) مع الضباط، حتى انضم إليهم، محاولاً أن يحلهم محل الضباط في خطته الدعائية[1].

وكان شهر يونية ١٩٥٣ حاسما في تحديد موقفه، فبدأ بدعوة الضباط إلى الاعتماد على الإخوان، "الذين يقفون على أهبة الاستعداد للتضحية"، وليس على أصدقاء أمريكا الذين لم يستطيعوا أن يكسبوا لمصر شيئًا[2]، ثم دعا الإخوان إلى التمسك بهدفهم الجوهري، وهو "البعث الروحي الكامل للعالم الإسلامي، والحياة الإسلامية للمجتمع الإسلامي، والحكم الإسلامي"، الذي لا يعد التحرر الوطني بالنسبة له إلا مرحلة

---

[1] كتب سيد قطب منذ يناير ١٩٥٣ يحث الإخوان على الاعتماد على أنفسهم، وتولي قيادة الشعب، وتنويره في المعركة ضد الاستعمار وأعوانه: ٢٠ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "يا شباب الإخوان، نحن وحدنا في الميدان"، س ٢، ع ١٠١.

[2] الدعوة، ٩ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، "فلنعتمد على أنفسنا"، ع ١٢١. ومع ذلك فقد كسب الضباط بالفعل شيئًا من الولايات المتحدة؛ هو حكمهم ذاته، الذي كان من بين عوامل قيامه؛ قيام الولايات المتحدة بإثناء بريطانيا عن التدخل العسكري ضد الانقلاب.

أولى؛ ومن ثم يدعوهم إلى تمييز رايتهم عن راية النظام[١]. والتنبه لكثرة الأعداء حولهم، وتطهير صفوفهم من كل منحرف أو مفتون "بالدنيا"[٢]. وبنهاية ذلك الشهر، يكتب سيد قطب آخر مقالاته بالدعوة، التي كانت تتجه حثيثًا نحو الارتباط بالنظام القائم، ويعلن قطيعته مع النظام: "هؤلاء الذين قالوا لا.. هم الذين في النهاية أطاحوا بعرش فاروق.. هم الذين يملون على التاريخ اتجاهه.. إنها عبرة نسوقها بمناسبة مولد الجمهورية، والعاقبة لمن اتقى"[٣]، وانضم سيد قطب إلى جناح الهضيبي، ليحاول أن يطيح بسلطة الضباط.

وكانت خلاصة تجربة سيد قطب مع حكم الضباط حتى ذلك الحين، أن "الحكم الوطني" في حد ذاته قد لا يؤدي بالضرورة إلى تحقيق "إرادة الشعب" كما يراها هو؛ أي

---

[1] الدعوة، ٢٣ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، "الشوط البعيد"، س ٢، ع ١٢٣.

[2] الدعوة، ١٦ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، "الهزيمة الداخلية"، س ٢، ع ١٢٢.

[3] الدعوة، ٣٠ يونية ١٩٥٣، سيد قطب، "الذين يقولون.. لا.."، س ٢، ع ١٢٤.

أسلمة الثقافة والمجتمع، وعلى العكس، قد تتوثق العلاقات مع أطراف أخرى في المعسكر الغربي، لا ترمي إلى احتلال الأراضي، ولكن إلى قيادة مجمل النظام في اتجاه لا يتفق مع قناعات سيد قطب، ويصبح شعار المرحلة "تمييز الرايات"؛ أي القطيعة الأيديولوجية مع النظام، تمهيدا لمواجهته.

ومن المؤكد أن انضمام سيد قطب تنظيميا للإخوان وقع عام ١٩٥٣[١]، والأرجح أن يكون انضمامه في حوالي

---

[1] على عكس الادعاءات المتكررة بانضمام سيد قطب للإخوان بعد عودته من الولايات المتحدة مباشرة (مثلاً: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص١٣٨) ويدعي هذا الباحث أيضا أن سيد قطب قد انضم إلى مكتب الإرشاد: (نفس المرجع، ص١٤٤). وقد أشار سيد قطب في الوثيقة المعنونة "لماذا أعدموني؟" إلى عام ١٩٥٣، كتاريخ لانضمامه إلى الإخوان: (نقلاً عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٠١)، وأكد ذلك أيضا الشيخ محمد الغزالي: (تعقيبه على البحث المقدم من محمد أحمد خاف ا عن الصحوة الإسلامية في مصر، المنشور في: مركز دراسات الوحدة العربية، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط ١، بيروت، ١٩٨٧، ص٩٩)، ومحمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد (محضر نقاش معه بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣).

منتصف ذلك العام[١]، فبينما كان ما يزال يعتبر نفسه مستقلاً في يناير من ذلك العام، نجده يرافق المرشد العام في جولته للمرور على شُعب الصعيد، التي شكلت نوعا من استعراض القوة بعد جولة محمد نجيب[٢]. وبانتهاء شهر يونية انقطعت صلته "بالدعوة"، واتجاهها الذي يميل للضباط.

ومع ذلك؛ فقد بدأت علاقة سيد قطب الوثيقة بالإخوان بعد عودته إلى مصر عام ١٩٥٠[٣]، لتحل محل علاقة عداء سبقت سفره. ولعل السبب في ذلك هو علاقة التحالف بين الإخوان والسراي، حتى اغتيال النقراشي[٤]، وتأييدهم

---

[1] يقول على لسان "صديق" يحدث "صديقًا": "وأنت لا تستند إلى حزب أو هيئة تنفق على أهلك إذا انقطع عنهم عونك لسبب من الأسباب": الدعوة، ٢٧ يناير ١٩٥٣، سيد قطب، "إنها العقيدة في ا "، س ٢، ع ١٠٢، والنبرة التشاؤمية واضحة.

[2] الدعوة، س ٢، ع ١١٣، ١٤ أبريل ١٩٥٣.

[3] س. ق، لماذا أعدموني، نقلاً عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ٧٠.

[4] زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - ١٩٤٨، ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢١٢.

لوزارتي النقراشي الأولى والثانية، ووزارة إسماعيل صدقي الثالثة، وعداؤهم للجنة الوطنية للطلبة والعمال، ومحاولتهم شق صفوف الحركة[1]، فضلاً عن عدائهم لمبدأ التأميم بالنسبة للمشكلة الاجتماعية، ومناداتهم بقصر حق المجتمع في أموال الأغنياء على الزكاة[2]، يضاف إلى ذلك اعتقاده بهزالهم الروحي بصفة عامة[3].

ومن هنا لم يقترن اتجاه سيد قطب إلى "الإصلاح الإسلامي" باقترابه من الإخوان. وعلى العكس؛ كان إصدار مجلة "الفكر الجديد" ذات الاتجاه الإسلامي اليساري، مناسبة لتحول عدم الثقة إلى عداء، فرغم أن المجلة قد صدرت بتمويل من محمد حلمي المنياوي عضو تنظيم الإخوان؛ فقد رفض سيد قطب نشر رسالة لحسن البنا تشيد باتجاه المجلة[4]، ورفض عرض الشيخ محمد الغزالي للالتحاق

---

[1] طارق البشري، المرجع السابق، ص ١٠٩، ص ١٤٦.

[2] نفس المرجع، ص ٧٣.

[3] راجع: الفصل الأول، ص ٦٩، هـ ١.

[4] محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالي تليفونيا في ٢٣ أكتوبر ١٩٩٣.

بالإخوان[١]، فعمل حسن البنا على خنق المجلة، وكذلك شركة الإعلانات العربية التابعة لهم[٢]، فأفلست[٣]. ومن هنا، فقد كان إهداؤه للطبعة الأولى من كتابه "العدالة" "إلى فتية مسلمين ستبعثهم روح الإسلام القوية في يوم قريب"[٤]، مستبعدا بذلك الإخوان وتنظيمهم، وشبابهم من أداء مهمة بعث الإسلام.

---

[1] محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالي تليفونيا في ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

[2] Heyworth- Dunne, J., op. cit., p57.

[3] الوفد، ٢ نوفمبر ١٩٩٢، خالد محمد خالد، مذكراته بعنوان "قصتي مع الحياة"، الحلقة الثانية عشرة، ص ٦؛ محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالي تليفونيا في ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

[4] س.ق، العدالة، ط ٢، ص ٣. والإهداء في هذه الطبعة هو ذاته الإهداء الوارد في الطبعة الأولى الذي أمرت الحكومة بتمزيقه من جميع النسخ لاعتقادها – خطأ - بأنه موجه إلى الإخوان المعتقلين آنذاك بعد اغتيال النقراشي: (صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٢٣٧، ص ١٣٥)، وتاريخ الطبعة الثانية غير مذكور، لكنه على الأرجح أوائل عام ١٩٥١.

وكانت بداية تغير موقف سيد قطب من الإخوان في الولايات المتحدة؛ حيث لمس فرح الأوساط الأمريكية التي احتك بها بمقتل حسن البنا[1]، كما لمس اهتمام الغرب بالجماعة عند لقائه في الولايات المتحدة مع هيوراث دن، الذي اكتشف سيد قطب أنه من رجال المخابرات البريطانية[2]. ويبدو أنه استنتج من ذلك أن تنظيم الإخوان يشكل خطرا حقيقيا على الغرب الذي يعاديه سيد قطب، وبعد عودته، أخذ شباب الإخوان يتردد عليه، فأهدى إليهم الطبعة الثالثة من كتابه "العدالة" (مارس ١٩٥٢) [3]، وبدأ يغشى مجالس الإخوان، ويخطب في ندوة الثلاثاء[4]، التي تحولت

---

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ص ١٣٥ - ٦.

[2] نفس المرجع، ص ١٣٦.

[3] ص٣. ونص أول عبارات الإهداء: "إلى الفتية الذين كنت ألمحهم بعين الخيال قادمين، فوجدتهم في واقع الحياة قائمين". وهو ذات الإهداء الموجود في الطبعات الحديثة لكتابه، مع تغيير التاريخ إلى مارس ١٩٥٤.

[4] محضر نقاش مع فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

في عهد الهضيبي إلى ندوات تناقش مسائل واقعية واجتماعية[١]، تتفق مع اتجاهه لعصرنة الإسلام. كذلك فقد نشط سيد قطب في زيارة بعض شعب الإخوان في الأقاليم للخطابة[٢]، وفي ذات الوقت كان الإخوان يتقربون منه؛ إذ تقرر تدريس كتابه "العدالة" في شُعب الإخوان، بدءا من عام ١٩٥١[٣].

ومع ذلك؛ فقد حافظ سيد قطب على استقلاله عن الإخوان، فكان يخطب أيضا في احتفالات الشبان المسلمين[٤]، وأقام صلة مع مجلة الأزهر ورئيس تحريرها

---

[1] ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ٦٣.

[2] محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

[3] المصري، ٣ يناير ١٩٥٢، حسن الهضيبي، "الإخوان.. الإخوان"، نقلاً عن: محمود عبد الحليم، "الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ"، ج ٢، دار الدعوة، الإسكندرية، د.ت، ص ٤٨٨.

[4] أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١١٦.

محب الدين الخطيب [١]، واستمر ينشر مقالاته في "الاشتراكية" و"اللواء الجديد" بجانب "الدعوة"، كما حرص على الإشارة صراحة إلى استقلاله، مبررا ذلك بأنه "بهذه الطريقة"، يستطيع "تأدية خدمة أكبر" للحركة الوطنية [٢]، ومبررا صلاته المتشابكة هذه بأن "الإسلام يكافح في ميدان العدالة الاجتماعية الذي يكافح فيه الاشتراكيون، وفي ميدان العدالة الوطنية والسياسية الذي يكافح فيه الوطنيون، وفي ميدان العدالة الإنسانية الذي يكافح فيه الإخوان المسلمون"[٣]. فالإخوان عنده آنذاك لا يحتكرون الإسلام، بل هم أحد جوانبه.

---

[1] محمد علي قطب، سيد قطب، الشهيد الأعزل، ط ٢، دار المختار الإسلامي، القاهرة د.ت، ص ص ١١٢ - ٣.

[2] اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيد قطب، "والآن فإلى العمل"، ع ٢٢.

أيضا: خطابه للإخوان على صفحات الدعوة؛ حيث يشير إليهم بـ"هؤلاء الإخوان المسلمين": عدد ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، " "اضربوا والحديد ساخن"، ع ٧٨.

[3] الدعوة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "تحت راية الإسلام"، ع ٧٧.

وقد قيل في تفسير هذا الموقف من الإخوان تفسيرا اعتذاريا؛ إن موقعه كمفكر كان يناسبه التعاون الفكري لا التنظيمي مع الإخوان[1]، غير أن هذا لا يفسر علاقاته الوثيقة بالقوى السياسية الأخرى، وحرصه على إعلان استقلاله عن الإخوان. أما بالنسبة لموقف حسن البنا منه عام ١٩٤٨؛ فقد تجاوزه سيد قطب مع تطور علاقته بالإخوان. فبينما رفض كتابة مقال في ذكرى استشهاده لمجلة الدعوة عام ١٩٥١[2]، فقد عاد ومدح عبقرية حسن البنا في بناء تنظيم الإخوان[3]، إلى حد القول بأن "الفكرة الإسلامية"

---

1) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

2) تعقيب الشيخ محمد الغزالي على كلمة محمد أحمد خاف ا عن الصحوة الإسلامية، في: مركز دراسات الوحدة العربية، المرجع السابق، ص ٩٩. وقد أخطأ في تاريخ الواقعة، فذكر أنها في الذكرى الأولى لوفاة البنا، ولم يكن سيد قطب وقتها موجودا في مصر، كما أن "الدعوة" لم تكن قد صدرت بعد.

3) س. ق، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ص ١٦ – ٩.

=

قد ارتبطت بهذا البناء، "فلم يعد ممكنًا أن يفصل بينهما التاريخ"[١]. وأكد أن الأمل معقود عليهم في تربية "الشباب الضائع الحائر"[٢]؛ أي تربية الفرد المسلم، تلك النقطة الجوهرية في برنامجه.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يبقى لتفسير موقفه المتمثل في عزوفه عن الالتحاق بتنظيم الإخوان حتى يوليو ١٩٥٢، سوى المواقف السياسية لقيادة الإخوان؛ فقد اتسمت سياستهم الرسمية تحت قيادة الهضيبي بعد عودتهم إلى ممارسة نشاطهم علنًا عام ١٩٥١[٣]، بمحاولة استعادة الصلة بالملك والإشادة به، وبحافظ عفيفي رئيس ديوانه، في اتجاه معاكس للحركة الجماهيرية المشتعلة[٤]، بل وأعلن الهضيبي تنصل

=

[1] المصدر السابق، ص ص ٣٣ - ٤.

[2] الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيد قطب، "نقطة البدء"، ع ٩٩٥.

[3] ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان وآخر، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٥، ص ص ١٣٨ - ٩.

[4] طارق البشري، المرجع السابق، ص ٣٧٤. خاصة وأن الهضيبي كانت له صلات وثيقة وقرابة مع بعض رجال السراي، الذين
=

الإخوان من مجلة "الدعوة"، بعد هجومها على حافظ عفيفي[1]، رئيس الديوان الملكي آنذاك. وفي ذروة النضال المسلح ضد القاعدة البريطانية في القناة، يطالب الهضيبي الحكومة بإغلاق المواخير ودور اللعب، وتسليح الشعب بالأخلاق[2]، وينكر أن تكون للإخوان كتائب في منطقة القنال[3]؛ الأمر الذي دعا سيد قطب إلى مطالبته بأن يقول كلمة "صريحة واضحة رسمية" بخصوص الكفاح المسلح،

=

سعوا= =إلى جره إلى القصر. راجع: فتحي العسال، الإخوان المسلمون بين عهدين، دار الكتاب الإسلامي، ط ٣، ١٩٩٢، ص ٢٠٩، فالهضيبي زوج أخت نجيب سالم ناظر الخاصة الملكية، وابنه متزوج من بيت نجيب سالم نفسه. كما أن له صلة نسب مع أسرة مخلوف وأسرة عمر حسن، وصلات هذه الأسر بالسراي، وغيرها صلات وثيقة.

[1] عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة د.ت، ص ص ٩٤ - ٥.

[2] طارق البشري، المرجع السابق، ص ٣٧٥.

[3] ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ١٤٨.

بدلاً من الإحالة الغامضة إلى "رأي الإسلام"[١]. وتجاهل رد الهضيبي عليه المسألة الوطنية تماما[٢].

ومع أن سيد قطب قد أشاد ببرنامج الإخوان المسلمين الصادر أول أغسطس ١٩٥٢، واتجاهه الاجتماعي الإصلاحي[٣]؛ فقد لامهم بعد ذلك على تقاعسهم، وعدم تعاونهم مع الضباط في عملية تطهير الدواوين[٤]، في ذروة علاقته بالضباط. وبالإضافة إلى هذه العوامل؛ لا شك أنه كان ثمة عامل شخصي يتمثل في عدم رغبة سيد قطب في

---

[1] المصري، ١ يناير ١٩٥٢، سيد قطب، "رأي الإخوان ورأي الإسلام"، في: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج ٢، ص ص ٤٨٦ - ٧.

[2] المصري، ٣ يناير ١٩٥٢، حسن الهضيبي، "الإخوان.. الإخوان"، في: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج ٢، ص ص ٤٨٧ - ٨.

[3] الدعوة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "تحت راية الإسلام"، ع ٧٧، والبرنامج منشور في: صلاح شادي، صفحات من التاريخ، حصاد العمر، ط ٣، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٧، ملحق رقم ٣.

[4] الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيد قطب، "اضربوا والحديد ساخن".

ربط نفسه نهائيا بالإخوان، في وقت كان لم يفقد فيه الأمل في الضباط بعد.

ويتضح من ذلك كله؛ أن ارتباط سيد قطب بالإخوان في هذه الفترة إنما يرجع أساسا إلى ثقته بجناح صالح عشماوي، رئيس مجلة "الدعوة"، التي فتحت صفحاتها للكتاب الإسلاميين ذوي التوجه "اليساري" بدرجة أو بأخرى، مثل سيد قطب ذاته، ومحمد الغزالي، وطه بدوي، والبهي الخولي[١]، وأيدت حركة الكفاح المسلح ضد الإنجليز[٢]؛ متلبسا بالشك في نوايا قيادة الهضيبي.

ومع ذلك فقد جرى التحاق سيد قطب بتنظيم الإخوان، بناء على ترشيح الهضيبي ذاته، الذي ولاه رئاسة قسم نشر الدعوة، بالمخالفة للائحة الجماعة؛ حيث إنه لم يكن عضوا،

---

[1] عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٩٥؛ طارق البشري، المرجع السابق، ص ص ٣٨٠ - ٢؛ Ayubi, N. N., Political Islam, Religion and Politics in the Arab World, Routledge, London 1991, p. 173.

[2] عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٩٥.

لا بالهيئة التأسيسية، ولا بمكتب الإرشاد[١]. وأصبح محسوبا على جناح الهضيبي، إلى حد محاولة جناح عشماوي دفع الهضيبي لفصله بعد بضعة شهور[٢]، ثم جرى منعه من دول المركز العام في حادث احتلال أنصار عشماوي للمركز العام وبيت المرشد، ومحاولة إجباره على الاستقالة في نوفمبر ١٩٥٣[٣].

وتتمثل مقدمات هذا التحول في تغير موقف سيد قطب ذاته من الضباط - على نحو ما مر بنا - ليتبنى مرة أخرى مبدأ التحرك المستقل عن السلطة، وعدم تقديم أي تنازلات

---

[1] الدعوة، ١٢ يناير ١٩٥٤، صالح عشماوي، "نريد الإصلاح - ٢"، ع ١٥٢؛ محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

وتتلخص مهمة قسم نشر الدعوة في الإشراف على جميع مطبوعات الإخوان – جماعة وأفرادا - دعائية كانت أم نظرية، وعلى برامج التثقيف الداخلية وإعداد الدعاة، راجع: ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ص ٢٧ - ٨.

[2] حوالي سبتمبر ١٩٥٣، الدعوة، ١٢ يناير ١٩٥٤، صالح عشماوي، نريد الإصلاح - ٢".

[3] الدعوة، ٥ يناير ١٩٥٤، ع ١٥١.

فكرية مهما صغرت. فشكل ذلك جميعه أرضية مشتركة للالتقاء مع الهضيبي.

غير أنه يظل لهذا التحول مغزى أعمق من كل الملابسات، المؤثرة بالطبع؛ فهو يعني تحول الداعية إلى مقاتل سياسي، ونبذ طريق الدعوة طويلة الأمد من خلال المنابر المتاحة والمناصب المأمولة، لاختيار راية واحدة والقتال من أجلها، في ظل ظروف كانت تدفع الإخوان دفعا؛ إما إلى رفض النظام القائم وإصلاحاته، وإما إلى التحول إلى جماعة دينية تابعة للنظام، فاقدة للاتجاه السياسي. لقد كانت مسألة السلطة ذاتها هي المطروحة على المحك، ولم يستطع سيد قطب الصبر وفقًا لخطته الدعائية طويلة المدى، وقرر أن يقاوم حكم الضباط، وهو يرى أثره المدمر يمتد إلى داخل صفوف الجماعة تفتيتًا وإغواء. والحال أن الضباط قد نجحوا، ليس فقط في اجتذاب أو تحييد الجانب الأكبر من الإنتليجنسيا، وإنما أيضا جانب كبير من مفكري الإخوان وقادتهم، ولم يصبح ثمة مفر من المواجهة، وهو ذاته خيار المرشد العام.

والواقع إن المرشد العام كان حريصا بالدرجة الأولى على الحفاظ على استقلالية الإخوان، والنأي بهم عن الحركة السياسية المباشرة في العهد الملكي، وكان منشغلاً بصفة خاصة بالصراعات الداخلية، المتعلقة بمحاولاته تصفية النظام الخاص[1]، ولم يؤيد مساندة الإخوان لانقلاب الضباط إلا لاعتقاده بأن قادتهم موالون للإخوان، وبالتالي يمكنه توجيههم[2]، بينما أثبت الضباط حرصهم على إقامة حكمهم الخاص، وإدراكهم لشروط التوازن السياسي التي أتاحت لهم فرصة أصلاً.

وهكذا كان مقدرا للإخوان الدخول في معركة ضد النظام، تمثلت خطوطها الرئيسية في سعي الضباط لتحجيم دور الإخوان السياسي، من خلال إنشاء "هيئة التحرير" في يناير ١٩٥٣[3]، ومحاولة استثمار خلافاتهم الداخلية من

---

1) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ص١٤٥، ص ص ١٩١- ٣.

2) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

3) عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٤٣.

خلال ادعائهم الارتباط بتراث حسن البنا[1]، والعمل على اجتذاب عناصر قيادية من تنظيم الإخوان[2].

أما الإخوان فلم يؤدِ تأييدهم لقرارات "التأميم السياسي"، المتمثلة في إلغاء دستور ١٩٢٣، وحل الأحزاب، واعتقال الشيوعيين[3]؛ إلى ما توقعوه من انفراد بالساحة السياسية، وإخضاع الضباط لإرادتهم. وعلى العكس؛ أدت الخلافات الداخلية إلى إتاحة الفرصة للضباط للتدخل في شئونهم. ومع نجاح الهضيبي في فصل خصومه المؤيدين للضباط، والاحتفاظ بالجسم الرئيسي للقوة الضاربة للجماعة (في مؤتمري نوفمبر وديسمبر ١٩٥٣)؛ قرر الضباط التدخل،

---

[1] ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ص ص ١٨٠ - ١؛ رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط ٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٧٠.

[2] حسين محمد أحمد حمودة، أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، ط ١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٦٢.

[3] عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص ١١٤ - ٥.

واعتقال الجناح المؤيد للهضيبي؛ تسهيلاً لتصفيته في يناير ١٩٥٤[١]. وكان سيد قطب من بين المعتقلين[٢].

غير أن هذا الاتجاه للأحداث، توقف مع اندلاع أزمة مارس ١٩٥٤، التي أسفرت عن تفاهم مؤقت بين عبد الناصر والهضيبي[٣]، بعد الإفراج عن الإخوان، أسفر عن إجهاض الحركة المؤيدة لعودة الأحزاب. وبزوال هذا الخطر المشترك على كل من سلطة ناصر والإخوان؛ عاد الصراع مرة أخرى، بما في ذلك محاولات لإحداث انشقاقات جديدة داخل الإخوان، خصوصا بعد أن طالب الهضيبي علانية في ٤ مايو ١٩٥٤ – بعد أن خذله الضباط مرة أخرى- بإعادة الحياة البرلمانية، وإلغاء الأحكام العرفية

---

1) نفس المرجع، ص ١٤٩؛ محمد حامد أبو النصر، حقيقة الخلاف بين عبد الناصر والإخوان، د. ن، د. ت، ص ص ٧٦ - ٧.

2) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٤. وقد اعتقل في ١٣ يناير، وأفرج عنه في ٢٦ مارس: ق ٦٥، مذكرة إدارة المباحث العامة عن سيد قطب، ص ١.

3) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢٠٨ - ١١؛ عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، ص ص ١٤٠ - ١.

والإجراءات الاستثنائية، وإعادة الحريات[١]، في تحدٍ صريح لسياسة الضباط، بل وسلطتهم.

ومع اشتداد الصراعات داخل تنظيم الإخوان؛ قرر الهضيبي السفر في رحلة طويلة خارج البلاد، استغرقت الفترة من يونية إلى أغسطس[٢]، مجمدا بذلك الوضع داخل صفوف الإخوان، وبعد عودته بقليل اختفى الهضيبي، ومعه الكوادر الأساسية الموالية له، وما لبث أن نجح في اجتماع الهيئة التأسيسية في سبتمبر ١٩٥٤؛ في الانتصار على جناح محمد خميس حميدة وكيل الجماعة، الذي أصبح مواليا للضباط، ومدعوما من المنشقين السابقين[٣]. وقبيل أحداث المنشية؛ جرت المحاولة الأخيرة لعزل الهضيبي، وأصبح جسد الإخوان مثخنًا بجراح المعارك الداخلية المتتالية، التي نفخ في أوراها الضباط[٤]، على الرغم من نجاح الهضيبي

---

[1] ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢١٤ - ٥.

[2] نفس المرجع، ص ص ٢١٥ - ٦.

[3] نفس المرجع، ص ص ٢٢٩ - ٣١.

[4] نفس المرجع، ص ص ٢٤٥ - ٧.

وأعوانه في الاحتفاظ بقيادة الجسم الرئيسي من الكوادر الفعالة للجماعة[1].

***

كان دور سيد قطب ضمن هذا الإطار العام للصراع، يتمثل في قيادة الحرب الأيديولوجية ضد كل من الضباط والمفصولين، والتعبير عن اتجاه الهضيبي؛ فعمل سيد قطب بنشاط في إعداد مجلة أسبوعية منافسة "للدعوة"، أداة المفصولين، فصدر أول أعداد مجلة "الإخوان المسلمين" في ٢٠ مايو ١٩٥٤، وأعلنت موقف الهضيبي الصارم من المفصولين؛ "التخلص من الخلايا الميتة من الجسم الحي"[2]، ودخلت المجلتان في بعض المناوشات الصحفية[3].

ومن جهة أخرى حاول سيد قطب رغم الرقابة؛ التعبير بوضوح عن موقف جناح الهضيبي المعارض لمفاوضات

---

[1] نفس المرجع، ص ٢٣١.

[2] ع ٥، سارعت "الدعوة" بالرد على هذا القول في: عدد ٢٢ يونيو ١٩٥٤، "يوميات"، دون توقيع، ع ١٧٥.

[3] مثلاً: الدعوة، ٦ يوليو ١٩٥٤، ع ١٧٧.

الضباط مع إنجلترا على تحقيق الجلاء، وتخوفه من نطاق المعاهدة وشروطها. وبلغت به الجرأة أن حذر النظام من السقوط والانهيار تحت مطارق الاتفاقية، والعداء مع الإخوان[1].

ومع توقيع اتفاقية الجلاء بالأحرف الأولى في ٢٧ يوليو ١٩٥٤، وإعلان الهضيبي باسم الإخوان رفضه للاتفاقية في ٣١ يوليو في الخارج، وبعد عودته إلى مصر في ٢٢

---

[1] يقول سيد قطب: "هذا الشعب يريد اليوم ألا يرتبط بأحلاف مع الاستعمار، يريد أن يقف صفًا واحدا في وجه الاستعمار.. لن يغفر لمن يمزقون الصف، ويحولون المعركة تجاه الاستعمار إلى معركة داخلية" (متهما الضباط ضمنًا). وحتى يكون التحذير أوضح: "لقد كان توقيع معاهدة ١٩٣٦ بداية النهاية في حياة أقوى حزب أنشاته ثورة ١٩١٩، كما كان اغتيال حسن البنا والتنكيل بالإخوان بداية النهاية في حياة أقدم عرش (كذا!!) عرفة التاريخ": الإخوان المسلمون، ٢٤ يونية ١٩٥٤، سيد قطب، "هذا الشعب يريد"، س ١، ع ٦.

أغسطس[١]؛ أصبح ممكنًا تجسيد الخلاف بين جناح الهضيبي والضباط، في صورة حول محتوى الاتفاقية.

وكان رؤية سيد قطب التي عبر عنها للمرشد العام قبل سفره؛ تتلخص في أن يقوم الإخوان بقيادة وتنظيم الحركة الشعبية، في اتجاه المطالبة برد الحريات ورفع المظالم[٢]، وأضيف إلى هذا بالطبع هدف إسقاط المعاهدة، أو بالأصح استخدام سلاح رفض المعاهدة في إسقاط النظام.

وفي هذا الإطار أثناء سفر الهضيبي؛ قام سيد قطب وأفراد من الجهاز الخاص باتصالات تنظيمية بالحزب الشيوعي المصري (بقيادة فؤاد مرسي)، الذي كان يسعى منذ البداية إلى اجتذاب الإخوان بعيدا عن الضباط[٣]. وبدأت

---

[1] ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢١٧ - ٨؛ خطاب المرشد العام للإخوان في ٩ سبتمبر ١٩٥٤، في: صلاح شادي صفحات من التاريخ، ملحق رقم ١١.

[2] المضبطة الرسمية بمحاضر جلسات محكمة الشعب في المدة من ٢٢ إلى ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤، ج ٦، شهادة سيد قطب، ص ١٢٥٨.

[3] حيث طالبت جريدة "راية الشعب" الإخوان بنفض أيديهم من الهضيبي المتحالف مع عبد الناصر أثناء أزمة مارس، والانضمام =

الاتصالات في يوليو، وشارك فيها سيد قطب منذ أغسطس على الأقل، بهدف الاتفاق على أعمال مشتركة تشمل تدبير المظاهرات، وإصدار المنشورات ضد حكم الضباط، وطباعة مجلة الإخوان السرية (وسنعرض لها حالاً) في مطابع الحزب الشيوعي السرية[1]. واتفق الطرفان على مطالب موحدة؛ هي المطالبة بقطع المفاوضات مع بريطانيا، وإلغاء القيود على الحريات. غير أن هذه الاتصالات لم تسفر عمليا إلا عن اشتراك الإخوان في توزيع منشورات الحزب الشيوعي المصري[2]، وربما العكس أيضا[3].

=

لجبهة ضد النظام. راجع: رفعت السعيد، منظمات اليسار المصري ١٩٥٠ - ١٩٥٧، ص ٣٨٧.

[1] نفس المرجع، ص ص ٣٨٧ - ٨.

[2] عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص ١٩٩ - ٢٠١.

[3] وقد عزا ريتشارد ميتشل ضيق نطاق التعاون إلى الاختلافات الأيديولوجية العميقة، غير أن الظروف الداخلية للإخوان واختلافاتهم ربما تقدم سببا أكثر جوهرية. راجع: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢٢٤ - ٥.

وأيا كان سبب عدم تطوير علاقة التعاون، فلا شك أنها كانت تستند إلى مطالب مشتركة موضوعيا بين الاتجاهين، كما أنها كانت تتسق مع رؤية الهضيبي التي عبر عنها لسيد قطب قبل سفره: إن الإخوان يجب ألا يقوموا بحركة منفردة ضد الحكومة[١].

كذلك فقد بادر سيد قطب بإصدار نشرة سرية بعنوان "**الإخوان في المعركة**"[٢]، حازت موافقة الهضيبي بعد عودته؛ بحيث أمر بأن يوفر لها مكتب القاهرة إمكانيات الطباعة السرية[٣]، رغم أنف مكتب الإرشاد، وجناح الوسط

---

[1] محكمة الشعب، ج ٦، شهادة سيد قطب، ص ١٢٥٤.

[2] وكانت عبارة عن ورقة زادت إلى أربع ورقات، مطبوعة طباعة رديئة.
راجع: محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣١٤.
ويبدو أنها ظهرت في البداية، كمكمل لمجلة " الإخوان" العلنية، للتوجيه الداخلي، ولنشر ما تمنع الرقابة نشره، ثم انفردت بالساحة.
راجع أول إشارة إليها في: "الدعوة"، ٣ يوليو ١٩٥٤، "يوميات"، ع ١٧٨.

[3] محكمة الشعب، ج ٦، شهادة سيد قطب، ص ١٢٥٧، وكان رئيس مكتب إداري القاهرة من بين أعضاء "اللجنة العليا" للنظام الخاص.
راجع: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٣٥.

بقيادة محمد خميس حميدة، الذي حاول إيقاف النشرة قبل عودة الهضيبي دون جدوى[١]. بل واتهمه الهضيبي بعد عودته حين كرر طلب إيقافها، بأنه من أنصار "سياسة المهادنة مع الحكومة"[٢].

أصبح جليا أن الإخوان قد انشقوا مرة أخرى إلى اتجاهين، تجمع أحدهما الذي ينتهج سياسة العداء لحكم الضباط حول الهضيبي، ويضم الجهاز الخاص الجديد بعد إعادة تنظيمه، ويتولى أمور دعايته سيد قطب. وتلخصت سياسة الهضيبي في هذه الفترة، في محاولة ترتيب تحالفات داخل الجيش، موالية لمحمد نجيب؛ بهدف إعادة الحكم المدني والحريات، على أن يكون الإخوان قادة الحركة الشعبية

---

[1] محكمة الشعب، ج ٤، شهادة الشيخ محمد فرغلي، ص ص ٧٢٥ - ٣١.

[2] ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ١٩٦.

المساندة لحركة الجيش[١]. وجرى إعداد النظام الخاص للإسهام في مثل هذه الخطة[٢].

وقد اتجهت نشرة "الإخوان في المعركة"، إلى اتهام نظام ناصر بالعمالة للاستعمار الغربي[٣]، وتعريض البلاد لمخاطر الحرب العالمية الثالثة "المتوقعة"، بل وعقد معاهدة سرية مع إسرائيل[٤]، تتضمن انسحاب أغلبية القوات المصرية من سيناء، والتعاون على استتباب الهدوء في قطاع غزة[٥]، وصولاً إلى اتهام الضباط بسرقة أموال الشعب[٦]. وعجلت مثل هذه الاتهامات بدورها من اتساع الهوة بين فصائل

---

[1] محكمة الشعب، ج ٦، شهادة سيد قطب، ص ص ١٢٥٥ - ٦، ص ١٢٦٠.

[2] المصور، ١٦ أبريل ١٩٩٣، علي عشماوي، أنا والإخوان والنظام الخاص (مذكراته)، الحلقة الثانية، ع ٣٥٧٥.

[3] عبد ا   إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون، ص ص ٧٣ - ٤. وكان عنوان أحد المنشورات: "هذه الاتفاقية لن تمر".

[4] محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣١٤.

[5] ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢١٦ - ٧.

[6] عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ١٩٥.

الإخوان[1]؛ وهو هدف كان مقصودا لذاته على أي حال من جانب نشرة "الإخوان في المعركة"، التي نبهت على الإخوان أن يقاطعوا المفصولين والموقوفين، وأن يمتنعوا عن شراء وقراءة مجلة "الدعوة"[2]، التي كانت بدورها قد أعلنت

---

[1] شكا عبد الناصر للمعتدلين من الإخوان من هذه الاتهامات بالخيانة؛ مما دفعهم للصدام مع اتجاه الهضيبي وسيد قطب: محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣١٤؛ محكمة الشعب، ج ٤، شهادة الشيخ محمد فرغلي، ص ص ٧٢٥ - ٣١.

والواقع إن هذه الاتهامات كان لها ما يبررها، من حيث التشابه بين مشروع المعاهدة، ومشروع صدقي- بيفن، الذي سبق وأن رفضته الحركة الوطنية.. أما بقية الاتهامات الكاذبة؛ فهي امتداد طبيعي لذلك الشعور بأن الضباط موالون لأمريكا، وفقًا لروح المؤامرة العالمية المتغلغلة في عقلية الإخوان. ومع ذلك، فعمليا لم يكن لدى الإخوان مانع جدي من الموافقة بأنفسهم على اتفاق كهذا، إذا كان لهم وجود= =فعال في السلطة، ومن هذه الزاوية كان الصراع في حقيقته صراعا على السلطة، وليس على شروط الجلاء.

[2] الدعوة، ١٣ يوليو ١٩٥٤، "يوميات"؛ الدعوة، ٩ أغسطس ١٩٥٤، "يوميات"، ع ١٨٢؛ الدعوة، ٢٤ أغسطس ١٩٥٤، "يوميات"، ع =

صراحة تأييدها لاتفاقية الجلاء، ونددت بموقف الهضيبي، وطالبت بإلغاء قرارات الفصل والإيقاف، وتغيير سياسة الإخوان إزاء حكومة ناصر[١].

ومع وصول المواجهة السياسية إلى هذا الحد، ومع تصفية بقية القوى السياسية فعليا؛ أصبحت المواجهة الحاسمة في انتظار ذريعة ما، تسمح للضباط بإعادة قرار حل الجماعة إلى الوجود، والقضاء على الطرف الوحيد الذي يعترض عجلات عربة الحكم المطلق. وكان حادث المنشية (٢٦ أكتوبر ١٩٥٤) هو الذريعة التي أتاحت للضباط فرصة إعمال سيف التصفية في جسد الإخوان المثخن بالجراح، والمصاب بانهيار وتفكك تنظيمي وعقائدي بالغين[٢].

***

=

١٨٤؛ الدعوة، ١٤ سبتمبر ١٩٥٤، صالح عشماوي، "أين عمر؟!"، ع ١٨٧.

[1] الدعوة، ١٤ سبتمبر ١٩٥٤، صالح عشماوي، "موقف حاسم"، ع ١٨٨.

[2] ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ص ٢٤٥ - ٧.

كان سيد قطب، قرب النهاية، قد اختفى في بني سويف، مواصلاً حرب المنشورات[١]، فتأخر اعتقاله إلى يوم ١٨ نوفمبر ١٩٥٤[٢]، ودفع ثمن موقفه وكتاباته السرية تعذيبا وحشيا[٣]، وحكما بالسجن لمدة خمسة عشر عاما. وبعد مرحلة المحاكمات، استقر سيد قطب، بسبب سوء حالته الصحية في مصحة سجن طرة؛ حيث أتيح له أن يطور أفكار الإسلام السياسي تطويرا جذريا، ويؤسس "معالم" اتجاه أكثر صرامة وعنفًا، وأقدر – في اعتقاده - على مواجهة الضباط وحكمهم، الذين أثبتوا له بجلاء أن "كلمة القوة" قد تكون أكفأ وأقدر من "قوة الكلمة"، وأن زمن الحركة الجماهيرية و"التنوير الإسلامي" قد ولى.. مخلفًا وراءه الواقع المر للسجون الناصرية.

***

---

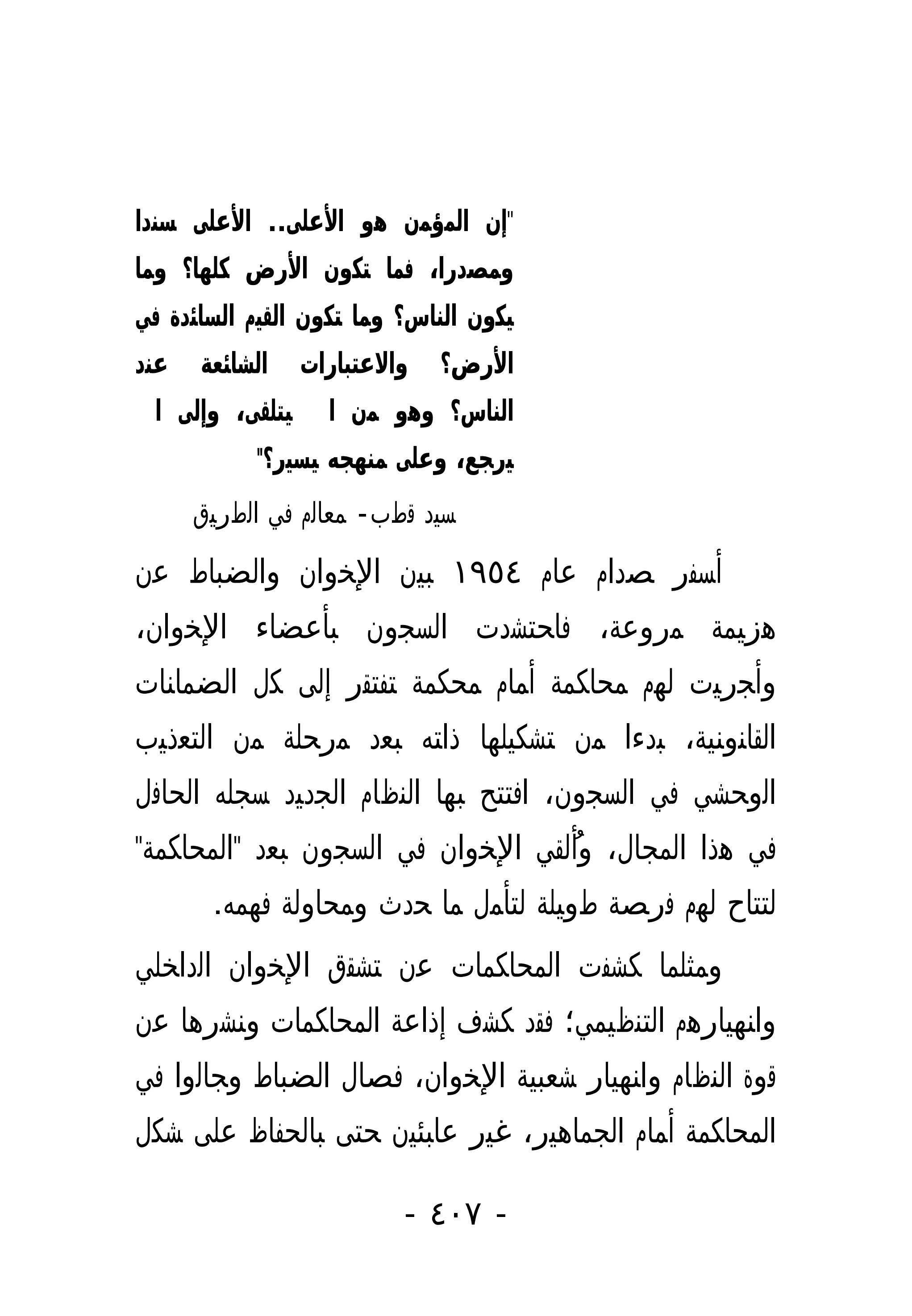
[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٥.

[2] عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص ١٠ - ١.

[3] جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ص ١٤٠.

الفصل الرابع

أيديولوجية الصفوة الإلهية



"إن المؤمن هو الأعلى.. الأعلى سندا ومصدرا، فما تكون الأرض كلها؟ وما يكون الناس؟ وما تكون القيم السائدة في الأرض؟ والاعتبارات الشائعة عند الناس؟ وهو من ا يتلقى، وإلى ا يرجع، وعلى منهجه يسير؟"

سيد قطب- معالم في الطريق

أسفر صدام عام ١٩٥٤ بين الإخوان والضباط عن هزيمة مروعة، فاحتشدت السجون بأعضاء الإخوان، وأجريت لهم محاكمة أمام محكمة تفتقر إلى كل الضمانات القانونية، بدءا من تشكيلها ذاته بعد مرحلة من التعذيب الوحشي في السجون، افتتح بها النظام الجديد سجله الحافل في هذا المجال، وأُلقي الإخوان في السجون بعد "المحاكمة" لتتاح لهم فرصة طويلة لتأمل ما حدث ومحاولة فهمه.

ومثلما كشفت المحاكمات عن تشقق الإخوان الداخلي وانهيارهم التنظيمي؛ فقد كشف إذاعة المحاكمات ونشرها عن قوة النظام وانهيار شعبية الإخوان، فصال الضباط وجالوا في المحاكمة أمام الجماهير، غير عابئين حتى بالحفاظ على شكل

لائق لإجراءات المحاكمة، أو حتى للألفاظ المستخدمة فيها[1]. فكشف انتصار النظام عن قبضته الحديدية، محدثًا وقعا إرهابيا قويا فعالاً.

وكان من الطبيعي أن يثور الحديث عن "الأخطاء" التي وقعت فيها الجماعة بمجرد الاستقرار في السجون، عام ١٩٥٥، فظهر اتجاه يرجع الهزيمة إلى تشدد المرشد العام مع الضباط[2]، ووجود النظام الخاص، مع عدم وجود برامج واضحة للتطبيق لحل مشاكل المجتمع[3]. وسرعان ما كشفت النقاشات التي دارت بهذا الصدد عن ميل هذا الاتجاه إلى التوصل من خلال هذه الأفكار إلى تأكيد شرعية

---

[1] حول هذه المسألة، بالإضافة إلى الأجزاء السبعة المنشورة "لمحكمة الشعب"، راجع: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٤٥؛ عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص ١٢ - ٣.

[2] صلاح شادي، المصدر السابق، ص ٣٥٢.

[3] عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، ط ٢، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٧، ص ص ٢٢٦- ٣٤؛ ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ص ٩ - ١٠.

الحكم القائم، ومن ثم ضرورة الولاء له[1]، فكان هذا الاتجاه بمثابة امتداد متأخر للمنشقين على خط الهضيبي، ممن اتجهوا للتعاون مع الضباط، وطردوا من التنظيم عامي ١٩٥٣ و١٩٥٤.

وكان تأميم القناة وحرب ١٩٥٦، بمثابة فرصة كبرى لهذا الاتجاه كي يعلن عن نياته صراحة، ويتوسع وينمو، فتجمع أفراد من الإخوان في مختلف السجون، وأرسلوا برقيات تأييد للضباط، معربين عن استعدادهم للاشتراك في المعركة؛ وذلك ضد "الاتجاه الرسمي" للجماعة[٢].

وقد سارع النظام إلى الاستفادة من هذه الانشقاقات، فعمل على اجتذاب عدد أكبر فأكبر من "المؤيدين"، مستخدما: إما الإغراء بالإفراج، أو المضايقات والضغوط المختلفة

---

[1] عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ص ٢٥١ - ٣.

[2] نفس المصدر، ص ص ٢٦٠ - ٩٨؛ حسين محمد أحمد حمودة، أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون، ط ١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٢٠.

داخل السجون[1]؛ مما أدى إلى اتساع موجة برقيات التأييد، حتى شملت بعض أعضاء مكتب الإرشاد[2]. وبدأ الإفراج عن معتقلين ومسجونين من بين الإخوان في عام ١٩٥٦[3].

ومع ذلك، فإن أزمة الإخوان السياسية تتجلى بأوضح أشكالها لدى الاتجاه الرافض للناصرية. فالاتجاه الرئيسي الذي يمثله مكتب الإرشاد ورجال النظام الخاص، لم يعن إلا بالحفاظ على وحدة الجماعة، ووقف انشقاقاتها، رافضا كتابة بيانات التأييد، منتظرا شروطًا أفضل لاستمرار النشاط[4]. وعزا الهزيمة أمام عبد الناصر إلى النزاعات

---

1) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ص ٣٣٤ - ٥؛ عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ص ٣٠٣ - ٥، ص ص ٣٩٧ - ٨، ص ص ٤١٠ - ١.

2) ق ٦٥، م. أ. ن، يوسف كمال محمد يوسف، ص ص ٧ - ١٢؛ إبراهيم قاعود، عمر التلمساني شاهدا على العصر، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٣٤. والدكتور عبد العزيز كامل مثل صارخ لهذا الموقف.

3) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص ٣١٣.

4) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. ولعل صلاح شادي هو أبرز قادة هذا الاتجاه.

داخل الإخوان، وخروج بعضهم على طاعة المرشد، "فشغلت الفرقة الطرفين عن مواجهة كيد عبد الناصر"[١]. ومن هنا؛ فقد سعى هذا الطرف إلى وقف مناقشة أخطاء الجماعة، أو أي خلافات داخل السجون[٢]، كما سعى لإقامة روابط تنظيمية داخل السجون تحت إشراف رجال مكتب الإرشاد كلما سمحت الظروف[٣].

وفي ذات الاتجاه، كان بعض الإخوان خارج السجون، يقيمون تنظيمات صغيرة لا تهدف إلى أكثر من جمع التبرعات لأسر المسجونين، التي كانت تعيش في ظروف

---

1) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ص ٣٤١ - ٢. كما يعزو "خيانة" عبد الناصر للإخوان إلى "عبادته لذاته، ورغبته العارمة في النفوذ والسلطان": المصدر نفسه، ص ٣٢٧. وواضح أن المدخل الأخلاقي لتفسير التاريخ مزمن عند قادة الإخوان، إلى حد يفقدهم القدرة على رصد الظروف الموضوعية للأحداث.

2) عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ٢٢٦- ٦٤. وهذا لا يمنع وجود دافع ذاتي، وهو عدم رغبة القيادة في تعريض نفسها للنقد من داخل صفوف الجماعة.

3) ق ٦٥، م. أ. ن، شكري محمد علي رباح، ص ٣؛ م. أ. ن. الطوخي محمد طه، ص ص ٣ - ٥، ص ١٨.

بائسة للغاية[١]، أو التزاور بصفة غير دورية للكلام في "مشكلات الدعوة"[٢].

وفي نفس الوقت، ظهر اتجاه آخر داخل السجون، يرفض كل مهادنة مع السلطة أو إدارة السجن، ويدين كل من أرسل برقية تأييد، بما في ذلك أعضاء مكتب الإرشاد المؤيدين[٣]. كما بادر عدد من الأفراد خارج السجن بشكل

---

[1] المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٥٧.

[2] وكان من بين تنظيمات جمع التبرعات، تنظيم يقوده فريد عبد الخالق، الوثيق الصلة بالهضيبي، راجع: ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ٥٩. وقد أعدت المباحث الجنائية العسكرية مذكرة بتنظيمات جمع التبرعات، وكان عددها كبيرا، وهي في حقيقتها تجمعات من الأقارب أو الأصدقاء، ذات أهداف خيرية.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، يوسف كمال محمد يوسف، ص ١٢، ص ١٠. وقد اتهمت مجموعة سعيد البواب المتشددة في سجن بني سويف عبد العزيز عطية عضو مكتب الإرشاد بالخيانة؛ لأنه وصف الحكومة بأنها إسلامية، وكذلك عمر التلمساني؛ لأنه كتب ورقة =

مستقل، بعمل تنظيمات تهدف إلى إحياء الجماعة، واغتيال جمال عبد الناصر وآخرين؛ انتقاما من مذابح النظام ضد الإخوان[١]. ومع ذلك فلم تكن لدى هذا الاتجاه استراتيجية سياسية واضحة، أو مبرر فقهي واضح للعمل ضد النظام.

ووسط ذلك كله، كان موقف الهضيبي أميل إلى الخط الثاني، مع عدم ممانعته في أن يقوم الإخوان بنوعٍ من التجمع خارج السجن، واهتم بصفة خاصة بوقف المشاحنات بين الاتجاهات، ولخص موقفه العام إزاء هذه الاختلافات في عبارته: "لن أقول للقاعد تحرك.. ولن أقول للمتحرك اقعد"[٢]، معلنًا بكل وضوح الإفلاس السياسي العام للإخوان.

=

تأييد للنظام عام ١٩٥٩ في سجن الواحات: نفس المصدر، ص ص ١٧ - ٨.

[1] راجع الفصل الخامس، ص ٢٥٤.

[2] علي عشماوي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، ص ٧١، وهو أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ الذي رأسه سيد قطب. وربما يفسر هذا الموقف جزئيا شعور الهضيبي بخيبة الأمل في الإخوان، مع رؤيته لحجم الصراعات =

والحال إن هذا الإفلاس السياسي لم يكن مجرد رد فعل لهزيمة ١٩٥٤، وإنما يرجع في أصوله إلى مشكلات نظرية في فكر الإخوان السياسي، سواء على صعيد الاستراتيجية أو التكتيك، بل وغياب أي مفهوم عن السلطة لديهم أصلاً. وإذا أردنا فهم دور سيد قطب في الفكر النظري للإسلام السياسي؛ فلابد من وضع إسهامه في مواجهة هذه المشكلات الجوهرية في فكر الإخوان المسلمين.

كانت المشكلة الجوهرية التي وقعت فيها الجماعة هي غموض علاقتها بالسياسة، الذي تفرعت منه كل مشكلاتها الفكرية السياسية؛ فالجماعة التي أعلنت نفسها دعوة سلفية، وطريقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية[١]؛ كانت تتخطى منذ البدء بهذا التعريف إطار المجتمع المدني الحديث، الذي يفصل بين هذه الأنواع من الجماعات، محددة

=

الداخلية، ومعاناته بسببها. وقد عبر عن هذا الشعور لابنه إسماعيل، راجع: ٦٥، م. أ. ن، إسماعيل حسن الهضيبي، ص٣.

[1] طارق البشري، المرجع السابق، ص ٥٣.

ارتباطًا شديدا في مفهومات القوى المختلفة عنها، بل ومفهومها هي ذاتها عن نفسها، خصوصا وأن عضوية الجماعة كانت تعني في الواقع – وليس في الفكرة فحسب - خضوعا لأيديولوجيا تتناول مختلف جوانب حياة العضو وسلوكه اليومي؛ بل وضميره وتفكيره[1]. فكانت بذلك أشبه بالطائفة الحرفية القديمة، التي هي في ذات الوقت فرقة من فرق الصوفية، لها طقوسها وأفكارها وعادتها وتقاليدها، مزروعة في قلب المجتمع الحديث بمؤسساته النوعية المختلفة، بينما كانت تطالب أعضاءها بالسلوك وفقًا لمعايير الطائفة ولصالحها داخل هذا المجتمع، هؤلاء الأعضاء الذين كانوا أساسا – خصوصا الكوادر النشطة - من بين العاملين في مؤسسات الدولة الحديثة من "الأفندية"، وطلبة التعليم الحديث، فكأنها تشكل نمطًا من الاحتجاج السفلي على مؤسسات الدولة الحديثة، التي عانت من قصورات ضخمة في المجتمعات العربية، وأثبتت لنفسها وللجميع أنها تخفي

---

[1] نفس المرجع، ص ٧١.

ممارسات لا تنتمي إلى المفهوم الحديث للدولة، التي تقوم على فكرة المواطنة المجردة.

وفي مقابل هذا النموذج، يطرح الإخوان مفهوما أخلاقيا للدولة كجماعة "إخوان مسلمين" كبرى، ولأن المفهوم أخلاقي وهرمي في ذات الوقت؛ فإن محور المسألة هي "الحاكم المسلم"، "العادل"، "العالم"، وكان التراث السلفي حول شروط "الحاكم الصالح"[١]. غير أن هذا المفهوم يتناقض بشكل صارخ مع مفهوم الدولة الحديثة، الدولة "كشخص معنوي"، كجهاز، كآلية مستقلة، كتجسيد سياسي للوطن، أو الأمة، أو الشعب، أو الطبقة الاجتماعية، أو الإرادة العامة؛ فالدولة

---

[1] ومقابله هو "الحاكم الفاسد". ومن هنا يفسر "صلاح شادي" مثلاً قيام عبد الناصر بالتنكيل بالجماعة، بسوء أخلاقه وانتهازيته، وشهوته للسلطة (المصدر السابق، ص ٣٢٧)، كما يفسر هزيمة الإخوان بسوء أخلاقهم المتمثلة في انشقاقاتهم وصراعاتهم، وخروجهم على طاعة المرشد، وعدم إخلاصهم – إذن - لقضيتهم (المصدر السابق، ص ص ٣٤١-٢)، متغافلاً عن جميع الظروف الموضوعية.

الحديثة ليست بالتأكيد "دولة دعوة"[1] وفقًا لنموذج دولة الخلفاء الراشدين، على نحو ما يفهم الآن وسط الإنتليجنسيا الإسلامية، وليست دولة طائفية مذهبية أو عنصرية أو قبلية، على النمط المعروف في الحضارة الإسلامية.

وفي ظل هذا المفهوم الأخلاقي للدولة، يصبح الاستيلاء على السلطة هو ذاته هدفًا غامضا.. فالحاكم الصالح يمكن – نظريا - أن يظهر في أي وقت، دون حاجة لأي فعل سياسي من جانب الجماعة[2]. كما أن تحديد طبيعة الدولة القائمة ووجه "العيب" فيها الذي لا يجعلها "دولة إسلامية"، وبالتالي تحديد استراتيجية تجاهها؛ يتعارض مع المفهوم الأخلاقي لعضوية الجماعة، وتصورها الأخلاقي للدولة؛ حيث إن مثل هذا التحديد كفيل ببث الفرقة في صفوف الجماعة، حال تحولها إلى محض حزب سياسي. وقد

---

[1] ومفهوم "دولة الدعوة" أساسي في فكر البنا، راجع: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ط ١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢، ص ص ٢٧٠ - ١.

[2] وبهذا المنطق برر البنا تأييده للملك وللنقراشي وعلي ماهر في أوقات مختلفة.

عبر البنا عن هذا التخوف من الفرقة، حين تجنب وضع برنامج سياسي محدد، بحجة رفض "استهلاك" الإخوان في التفاصيل الفرعية، فظل فكر الجماعة يدور حول عموميات تسمى "مبادئ الإسلام"، خوفًا من وقوع خلافات مذهبية داخل الجماعة[1]. ويلخص أحد الباحثين المسألة في أنه "كان هناك اتفاق أكبر بخصوص ما هو ليس دولة إسلامية؛ من الاتفاق بخصوص ماهيتها"[2]. وهو أمر لا يمكن أن يعزى إلى مجرد غياب نموذج تاريخي متعين وحيد "للدولة الإسلامية"[3]؛ وإنما يعزى بالدرجة الأولى إلى رفض الجماعة مبدئيا تعيين وجودها كحزب سياسي، وتمسكها بأنها "جماعة إرشاد" إسلامي، للفرد والجماعة والدولة، والعالم أجمع، لا تشكل السياسة سوى أحد أوجه نشاطها. وإذا كان من شأن هذا المفهوم المطاط أن يمنح الجماعة مرونة هائلة

1) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ص ٣٠٠ - ١؛ زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، ص ص ٢٥٧ - ٨، ص ص ١٤١ - ٢.

2) Esposito, J.L., Islam and Politics, Syracuse University Press, Revised 2nd edition, 1987,p. 224.

3) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ١٧٥؛ Ibid., p. 221

المفهوم المطاط أن يمنح الجماعة مرونة هائلة في المواقف المختلفة؛ مثل تأييد حكومات مختلفة، وتبرير إنشاء النظام الخاص بمبدأ أن "المؤمن القوي خير وأحب عند ا   من المؤمن الضعيف"[1]؛ فإنه من جانب آخر يثير بلبلة كبيرة داخل صفوف الإخوان أنفسهم عند تورطهم في عمل سياسي مباشر، وكان المثال الواضح على ذلك؛ هو الانقسامات المتتابعة حول الموقف من حكومة الضباط في عهد المرشد عهد المرشد حسن الهضيبي[2]، وحول طبيعة الجماعة نفسها: ما إذا كانت حزبا سياسيا أم جماعة دينية.

وقد أثبتت الأحداث أن ظهور اتجاه يبلور ما يسمى بالحكم الإسلامي في تصور بعينه، على غرار اتجاه مجلة "الدعوة"؛ كفيل بتمزيق وحدة الجماعة، بل والتهديد بفقدانها الاستقلال، إلى حد أن أحد الأجنحة المنشقة اعتبر نظام

---

[1] صلاح شادي، المصدر السابق، ص ص ١٣٠ - ١.

[2] كانت زعامة البنا التاريخية، وطريقته الخاصة في القيادة كفيلة بضمان طاعة الجسم الرئيسي للجماعة في مواقفه السياسية المختلفة، مهما تذبذبت.

عبد الناصر تتويجا لفكر الجماعة[1]. ومن هنا فإن الجماعة بحكم تكوينها الأيديولوجي لابد وأن تتبلور حول مطلب عام؛ مثل "تطبيق الشريعة"، أو "الدولة الإسلامية"، وهي شعارات تعني في التحليل الأخير رفض النظام القائم، دون المطالبة ببديل محدد. فإذا تطلب الأمر تحديدا؛ فلابد من استعارة أيديولوجيات الفئات الوسطى، حسب تشكلها في المراحل المختلفة.

ومن النتائج المترتبة على هذا الغموض في موقف الإخوان السياسي؛ ترددهم بين فكرتي القومية والأممية. فالحكومة الإسلامية منظورا إليها "كدولة دعوة"؛ هي بطبيعتها دولة عالمية، تسعى لحكم العالم عن طريق "الدعوة" و"الجهاد" [٢]، وهي بهذا المنطق أشبه بمفهوم الرسالة الحضارية لأوروبا في تنوير العالم، التي عاش على ادعائها

---

[1] كان ذلك رأي السندي. راجع: علي عشماوي، المصدر السابق، ص ٧٥.

[2] إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص ص ٢٧٠ – ٥؛ حيث يعرف الدولة عند حسن البنا بأنها: دولة دعوة، دولة عالمية، دولة محكومة بسلطان الشريعة.

الاستعمار الحديث[١]. غير أن السياق الواقعي لمثل هذه الفكرة، لا يجعل منها في الحقيقة أكثر من رد فعل على هجوم الحضارة الغربية والاستعمار؛ فهي تقوم واقعيا بوظيفة أشبه برفع الصراع مع الاستعمار، ومطلب الاستقلال القومي إلى المستوى الأيديولوجي، بادعاء وجود أيديولوجية إسلامية منفصلة مستقلة، متعالية وعالمية، منسوبة إلى ا مباشرة؛ وبذلك يقام أساس فكري لدعوة "احتقار الحضارة الأوروبية"، التي طمح إليها عديد من الأيديولوجيات التحريرية في العالم الثالث[٢]، خصوصا مع فشل الاتجاه الليبرالي أو القومي في

---

[1] يجعل البنا الهدف النهائي "للنهضة الإسلامية": "قيادة العالم إلى الخير"؛ حيث إن القرآن "يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة": راجع: إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

[2] يمكن إيجاد تشابه كبير بين فكرة "دولة الدعوة"، وفكرة الثورة العالمية، كما طرحها مثلاً ليون تروتسكي؛ حيث إن الدولة الاشتراكية مدعوة هنا إلى أن تكون بالدرجة الأولى أداة من أدوات الثورة الاشتراكية العالمية، وقاعدة لها. ومن هنا نقده الحاد لمفهوم "الاشتراكية في بلد واحد"، الذي حاول أن يبلور المسار الواقعي للدولة السوفيتية الناشئة. وهذا المفهوم أكثر اتساقًا في الأدبيات الماركسية؛ حيث إن الدولة فيها مدعوة بالدرجة الأولى للاختفاء =

تحقيق أحلام التقدم والاستقلال والحرية والعدالة الاجتماعية[1].

غير أن هذا التناقض لا يسفر عن خطورته إلا حال قيام دولة تدعي أنها دولة إسلامية. أما التناقض الأخطر على المدى المباشر؛ فهو قائم في استراتيجية الإخوان السياسية، بين طبيعة "جماعة الدعوة"، ومركزية الدولة الحديثة في حياة المجتمع؛ فالدولة الحديثة التي تتدخل في التعليم والصحة والتجارة والإنتاج إلى حد تنظيم المرور.. هذا الليفياثان[2] الذي يهيمن على نشاطات المجتمع، سواء بالتدخل المباشر

=

من التاريخ، وبمعنى آخر، فإنها ضرورة تاريخية، تخص مرحلة عبودية المجتمع الطبقي، ولا بد من التخلص منها حال زواله. أما الدولة الإسلامية، فينظر إليها على أنها قائمة إلى يوم الساعة.

[1] Esposito, J.L., Op. Cit., P. 137.

[2] الليفياثان Leviathan كلمة إنجليزية تعني التنين، وهي في ذات الوقت عنوان الكتاب الرئيسي لتوماس هوبز، فيلسوف السياسة الإنجليزي (١٥٨٨-١٦٧٩)، وتستخدم في الأدبيات السياسية للإشارة إلى الطبيعة التدخلية والمحورية في مختلف الأنشطة الاجتماعية، بالتنظيم التشريعي والإداري.

أو بالتشريع؛ تصبح بطبيعتها ذاتها هدفًا لكل اتجاه يرمي إلى تغيير المجتمع في مجال أو آخر؛ إما عن طريق إنشاء جماعة ضغط، أو عن طريق الأحزاب السياسية، ولم تتجه جماعة الإخوان إلى العمل السياسي بهذه الصفة أو تلك؛ وإنما عن طريق تكوين تنظيم "تربوي" غير محدد الهدف، يضغط، ولكن في غير اتجاه محدد، سوى هذه الفكرة العامة: "الحكم الإسلامي". وقد "أتاح" لها ذلك فرصا كبيرة للاضطراب في تحديد أساليب العمل السياسي، فتراوحت بين الاستعداد للمشاركة في الانتخابات البرلمانية، وبين إعداد النظام الخاص لخوض صراع مسلح من نوع ما[1]؛ وهي اضطرابات كانت محتملة داخل نطاق الجماعة مع ضعف الحركة الجماهيرية السياسية بصفة عامة، ومع وجود البنا كقائد كاريزمي تاريخي على رأسها. غير أنه مع انفجار التوترات الاجتماعية في ظل غياب البنا؛ بدأت تظهر أجنحة متمايزة داخل الجماعة، تبلورت أولاً في اتجاه الدعوة من ناحية، واتجاه الهضيبي المحافظ من ناحية أخرى. ومع

---

[1] إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص ص ٣٣٤ - ٥.

صعود الضباط للسلطة، وشعور الجماعة بوجود صلة خاصة تربطهم بهذا النظام الجديد، ورغبتهم في الاستفادة منه سياسيا؛ زادت التخبطات داخل الجماعة على نحو ما رأينا.

وباختصار فإن ربط الجماعة ببرنامج اجتماعي محدد، أو أفكار سياسية متبلورة؛ أثبت دوما قدرته على تفكيكها أو تعريضها لمصاعب داخلية خطيرة. وفي ذات الوقت أثبتت تربيتها العقائدية الخاصة؛ صعوبة التقائها مع أي تيار سياسي محدد، سواء بشكل اندماجي أو تحالفي؛ ففي النهاية عجز الضباط عن انتزاع عقيدة الإخوان من قلوبهم، والتي تتمثل في اعتقادهم أنهم – بشكل أو بآخر - ممثلو الإسلام في مصر سياسيا[1].

وفي مقابل كل هذه الأخطار التي أحاطت بالجماعة؛ فشل أكثر أجنحتها تماسكًا واستقلالاً (جناح الهضيبي) في تبني استراتيجية سياسية واضحة لإقامة الحكومة الإسلامية. فبينما كان البعض يتبنى طريقة نشر الدعوة وتربية الشعب؛

---

[1] المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٥٦.

تبنى آخرون استراتيجية غزو المناصب القيادية، بما يعني التحالف مع السلطة بشكل أو بآخر، وتمسك غيرهم بفكرة إقامة "حكم القرآن بالقوة المسلحة"[١].

وانعكس هذا الغموض على التكتيكات السياسية في بداية عهد الضباط، فلم تتخذ الجماعة تحت قيادة الهضيبي موقفًا متسقًا ودائما في أي اتجاه كان، سواء مع عودة الأحزاب القديمة أو ضدها، وسواء مع جناح عبد الناصر داخل الحكم أو ضده. وأجريت عملية إعادة بناء موسعة للجهاز الخاص، دون أن توكل له مهمة سياسية محددة، وتذبذب الخط الرسمي بين المهادنة والهجوم، والتحالف مع عبد الناصر. وكان المرتكز الوحيد للموقف المعارض الأخير، الذي انفجر في حادث المنشية في النهاية؛ هو مجرد الاحتجاج على المعاهدة مع بريطانيا، احتجاجا نابعا من شعور مرير بالإهانة والضرر، أكثر منه احتجاجا على بنود المعاهدة ذاتها. والأكثر من ذلك أن الجماعة اتهمت النظام بالعمالة والفساد، دون طرح بديل واضح، ودون جرأة على المطالبة بالحكم

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن. إسماعيل حسن الهضيبي، ص ٣٤.

صراحة؛ بسبب التراث الطويل في ترويج فكرة أن الإخوان ليسوا طلاب حكم؛ وإنما دعاة مبدأ، وبمعنى آخر: إنهم ليسوا حزبا سياسيا[١]. وهكذا كان الصراع مع الناصرية بمثابة استعراض لكل ضروب التناقضات الإخوانية.

وكانت الهزيمة ثقيلة، وكان لا بد من مراجعة الحسابات. ومع أن الجسم الرئيسي للجماعة في المعتقلات

---

[1] راجع مثلاً المبدأ الخامس للإخوان في النقاط التسع التي طرحوها في الأربعينيات: "إقامة حكومة دينية مع عدم التقدم للحكم إذا سادت مبادئهم": زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٩٣، هـ ١. وبعد القبض على الإخوان، اتهمهم عبد الناصر، بجانب التشكيك في وطنيتهم ونقد إيمانهم بالعنف؛ بأنهم يعملون للوصول إلى السلطة، وليس للإسلام (رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية= =الآداب، قسم الاجتماع، ص ص ٩٠-١)، فوفقًا لمنطلقات الإخوان الفكرية، يصبح مطلب السلطة تهمة في حد ذاته، وانحرافًا عن العقيدة.

ظل يدين بمبدأ السمع والطاعة للمرشد[1]، ويخضع لاتجاه المرشد الذي يتلخص في الانتظار والتماسك في ذات الوقت؛ فقد كان من الطبيعي أن تسعى العناصر الأكثر راديكالية إلى تطوير استراتيجية جديدة للعمل السياسي، تتلافى هذه المشكلات المختلفة.

***

أسفر الصدام مع الضباط إذن عن ثلاثة اتجاهات ممكنة داخل الجماعة؛ اتجاه الاندماج داخل النظام، ومحاولة تقويمه من الداخل، واتجاه الصبر والانتظار، والإيمان بانهيار النظام بعد مدة تطول أو تقصر، واتجاه الرفض والثورة والدعوة إلى عمل إيجابي. وكان هذا الاتجاه الأخير؛ هو الأكثر معاناة إزاء هذه المشكلة النظرية، فيما يتعلق باستراتيجية العمل السياسي؛ لأنه طرح على نفسه مهمة العمل السياسي المباشر. ففي أقصى لحظاته تطرفًا؛ كان يسعى إلى تكوين

---

[1] يؤكد ذلك سيد قطب في التحقيقات التي أجريت معه عام ١٩٦٥، راجع: ق ٦٥، م. أ. ن. سيد قطب، ص ١٩. كذلك: م. أ. ن. الطوخي محمد طه، ص ص ٢٠ - ١.

تنظيمات جديدة تحت راية الإخوان المسلمين، بهدف تسديد ضربة إرهابية انتقامية ضد النظام. وفضلاً عن أن هذا السلوك لا تربطه صلة واضحة بقضية "حكم الإسلام"، ولا يؤدي في أكثر التصورات "تفاؤلاً" بنجاحه، إلى أكثر من زعزعة النظام بصفة مؤقتة؛ فإنه يفتقد إلى أساس فكري يبرره، وإنما يستند في الواقع إلى محض تصور ضمني بأن الجماعة تمثل الإسلام، وأن التنكيل بها تنكيل بالإسلام. ولكن ماذا يمثل النظام؟.

كان واقع النظام يمثل مشكلة إضافية للإخوان، من ناحيتين على الأقل؛ الأولى هي هيمنته المطلقة على جميع وسائل تشكيل الرأي العام، في عهد تميز برقابة بوليسية صارمة، تطورت إلى شبه احتكار لوسائل الإعلام، يرافقه توسع ضخم في أجهزة التجسس الداخلي لتأمين النظام سياسيا، وتعددها، وتعاظم نفوذها ورهبتها داخل المجتمع[١]؛

---

[1] راجع: طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - ١٩٧٠، ط ١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ص ١٥١ – ٩؛ حيث يلقي ضوءا ساطعا على الوظيفة السياسية لأجهزة الأمن الناصرية.

الأمر الذي أغلق عمليا إمكانيات المعارضة العلنية للنظام، سواء على الصعيد الفكري أو التنظيمي، فأغلقت بذلك إمكانية "الجهاد بالدعوة"، وأصبح كل خروج على النظام، أو تفكير فيه؛ يتجه إلى العنف بالضرورة.

والناحية الثانية؛ هي استخدام احتكار الدولة للفكر في تأسيس وتدعيم شرعية النظام من مختلف النواحي، بما في ذلك الناحية الإسلامية، ليواجه الإخوان للمرة الأولى تحقق مشروعهم القديم في احتكار "الشرعية الإسلامية"، ولكن على يد أعدائهم.

فذلك النظام الذي وصف بأنه "يفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والنقد البناء.. الميال إلى محو كل ما سبقه.. (وبأنه) جعل من بناء الحزب الواحد.. أداته الرئيسية.. (و) محور ذلك كله حول بناء شخصية القائد أو الزعيم ورعايتها"[١]، كان يستخدم الآلة الدعائية الحكومية الجبارة في الهجوم المكثف على الإخوان، قبل وبعد

---

[1] برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٠، ص ٨.

محاكمات ١٩٥٤، واتهامهم بالعمالة للاستعمار والصهيونية، والدفاع عن مصالح المستغلين[١]، في الوقت الذي نجح فيه في استقطاب عديد من رجال الإخوان، والاستفادة منهم في مؤسساته الدينية، وبصفة خاصة "المجلس الأعلى للشئون الإسلامية"، ولجانه[٢].

وهكذا وجد الإسلام السياسي نفسه للمرة الأولى خاضعا للتأميم[٣]، وقد تحول كل ما طوره من أسلحة أيديولوجية، إلى أحد أدوات جهاز ضخم للدعاية، يفترض وجوده – ضمن ما يفترض - وجود الجسم الرئيسي المتحرك لتنظيم الإخوان في السجون.

وكان حكم عبد الناصر، يتجه أكثر فأكثر إلى إعطاء أهمية متزايدة للإسلام على الصعيد الرسمي، فبينما خلا

---

1) رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط ٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ص ١٠٠ - ١؛ رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ص ٩٠ - ١.

2) زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٦٧.

3) Choueiri, Y.M., Islamic Fundamentalism, Printer Publishers, London 1990, p. 79.

دستور ١٩٥٦ من أي إشارة للإسلام، أعلن دستور ١٩٦٤ أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة[١]. وشهدت الفترة كلها توسعا كبيرا في بناء المساجد[٢]، وتضاعف ميزانية الأزهر، وزيادة عدد المعاهد الدينية التابعة له زيادة كبيرة[٣]، وإنشاء محطة القرآن الكريم (مارس ١٩٦٤)، والاهتمام بنشر التراث والثقافة الدينية في الدوريات[٤]، فضلاً عن إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ بهدف معلن؛ هو التعريف بالإسلام، وإحياء التراث الإسلامي[٥].

وجرى ذلك كله في إطار اجتهاد النظام في إحكام قبضته على المؤسسات الدينية، واستخدامها سياسيا، فصدر القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بضم المساجد الأهلية إلى وزارة الأوقاف، ثم القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٤، الذي نص

---

[1] Esposito, J.L., Op. cit., pp. 126-7.

[2] رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٢٥.

[3] نفس المرجع، ص ٢٥١.

[4] نفس المرجع، ص ٢٢٤.

[5] حول نشاطه في الدعوة: نفس المرجع، ص ص ٢٢٢ - ٣.

على تعيين الوزارة للأئمة والعاملين بالمساجد الأهلية[١]، كما خضع خطباء المساجد – الذين تضاعف عددهم بين عامي ١٩٥٤ و١٩٦٣[٢] – إلى التوجيه السياسي من خلال إرسال نماذج من خطب الجمعة عن طريق وزارة الأوقاف، كثر التركيز فيها على الدعاية السياسية حتى عام ١٩٦٧[٣]. كذلك فقد تغيرت برامج تعليم الدين الإسلامي في اتجاه الربط بين الإسلام والقومية العربية، ومواجهة الاستعمار واليهود والجهاد[٤]. وإحكاما للسيطرة على الأزهر؛ فقد صدر قانون تطويره عام ١٩٦١؛ وهو القانون الذي أسفر عن إلحاقه

---

1) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ١٠٤.

2) زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، ص ٦٨، هـ ١.

3) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ص ٢٢٥ - ٦؛ زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٦٨.

4) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٧٤. ويورد بهذه الصفحة جدولاً مقارنًا لمحتوى المناهج الدراسية في مادتي الدين والتاريخ الإسلامي لمراحل التعليم قبل الجامعي.

برئاسة الجمهورية، وتعيين وزير حكومي لإدارة شئونه[1]، بعد أن تم تجريده عام ١٩٥٧ من استقلاله المالي بتأميم الأوقاف الخيرية[2].

وكانت محصلة مجمل هذه الإجراءات؛ تحويل المؤسسات الدينية الإسلامية إلى إحدى أدوات الدعاية، وأحد مصادر الشرعية للسياسة الناصرية، وعلى وجه الخصوص، تبرير التوجه "الاشتراكي" والتوجه "القومي العربي"[3]،

---

[1] زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٧١؛ رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ص ١٢٢ - ٤.

[2] زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٧٠.

[3] يقول عبد الناصر في خطبة له في يوليو ١٩٦١: "الإسلام في أول أيامه دين الاشتراكية. الدولة التي أقامها محمد ﷺ. كانت أول دولة اشتراكية" (رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ١٢٢). وقال في خطاب آخر: "مقلناش إن احنا ماركسيين.. بل قلنا إن الدين بتاعنا= =دين اشتراكي، وإن الإسلام في القرون الوسطى حقق أول تجربة اشتراكية في العالم" (عبد ا إمام، عبد الناصر والإخوان، ص ١٥٨).

وبالنسبة للقومية العربية: "إن الأمة العربية لا ترى أي تعارض بين قوميتها العربية المحدودة، وبين تضامنها القلبي والأخوي مع =

وشارك في ذلك المجلس الأعلى للشئون الإسلامية[١]، ومكتب الشئون الدينية بالاتحاد الاشتراكي[٢]، وفتاوى الأزهر[٣]. وجرى تلخيص مجمل الاجتهادات الدينية السياسية المخالفة لسياسة النظام بأي وجه؛ على أنها "محاولات الرجعية" أن "تستغل الدين – ضد طبيعته وروحه - لعرقلة التقدم.. (بهدف) احتكار خيرات الأرض لصالحها"[٤].

ومع أن هذه السياسة لا يمكن أن توصف بحال بأنها علمانية خالصة[٥]. فقد نقم عليها الإسلام السياسي والفقهاء المتشددون استخدامها للدين في الترويج لأفكار حديثة؛ مثل

=

الأمم الإسلامية؛ أي إن الأمة العربية بقواها الثورية والتقدمية، لا ترى في الإسلام عائقًا عن التطور، بل تراه بحس وإيمان دافعا لهذا التطور". (خطاب له في مارس ١٩٦٧، في: رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ١١٣).

1) رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ١٢٦.

2) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ص ٢٢٤ - ٥.

3) Esposito, J.L., Op. Cit., P. 128.

4) الميثاق، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د. ت، ص ٧٨.

5) تعني العلمانية عمليا فصل الدين عن السياسة، وعن التعليم العام.

النزعة القومية، وما سمي بالاشتراكية، إلى الحد الذي أثار أحيانًا رجال الإخوان القدامى، الذين اختاروا مبدئيا الاندماج مع النظام، والوقوف في معسكره. كما كان مستفزا بالنسبة لهم أن تستند القومية العربية – وفقًا للميثاق - إلى وحدة اللغة والتاريخ والأمل، دون إشارة إلى الإسلام[١]، وأن تحشر "الرابطة الإسلامية" في سياق بعض الالتزامات الخارجية من الدرجة الثانية؛ مثل الجماعة الإفريقية، والولاء لميثاق الأمم المتحدة[٢]. وعلى الصعيد الداخلي؛ فقد قامت أيديولوجية الناصرية على أساس فكرة المواطنة – دون شقها السياسي من الناحية الفعلية – أي بغير تفرقة رسمية بين المسلم والمسيحي. وعلى حد تعبير عبد الناصر: "الدولة مسئولة عن الجميع أمام ا يوم الحساب"[٣]. وليست الأديان – على اختلافها - إلا مصدرا "للطاقات الروحية للشعوب"[٤]، دون تمييز للإسلام بدور يختلف عن باقي الأديان.

---

[1] ص ٩٥.

[2] ص ١٠٨.

[3] نقلاً عن: رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ١٥٢.

[4] الميثاق، ص ص ٩٣ - ٤.

ومع أن عبد الناصر قد اقتبس كثيرا من أفكار الإخوان في إقامة نظامه؛ مثل فكرة العدالة الاجتماعية المتعارضة مع الشيوعية، والقائمة على فكرة إعادة توزيع للثروة استنادا إلى السلطة المطلقة للحاكم، ومثل فكرة الدولة غير الحزبية القائمة على وحدة شعبية (صيغة تحالف قوى الشعب العامل)[1]؛ فقد وظفت هذه الأفكار ضمن إطار مخالف إلى حد كبير، يقوم على مبدأ المواطنة والقومية. ومع أن الإخوان لم يعارضوا فكرة "القومية العربية"، واعتبروها خطوة نحو الوحدة الإسلامية؛ فإن المنحى القومي البحث للفكرة، على النحو الذي عبرت عنه مدرسة ساطع الحصري، والتي تتفق إلى حد كبير مع رؤية النظام الناصري كما وردت في الميثاق؛ قد أثارت انزعاجا كبيرا وسط عدد من الإسلاميين والإخوان السابقين، الذين امتصتهم أجهزة الدولة الناصرية[2].

(1 Ayubi, N.N., Op. cit., pp. 141-2.

2) مثل الشيخ الغزالي. راجع:
Sivan, E., Op. cit., pp. 33- 4.

ورغم حرص النظام على ربط مجمل سياساته بالإسلام بشكل أو بآخر؛ فقد كان من جهة أخرى وثيق الصلة بالسوفيت، ويتكلم بنبرة يسارية واضحة. وبدا الأمر بشكل سافر استخداما منظما للدين في تبرير السياسات المعمول بها، أكثر منه استرشادا بالإسلام الفقهي، يستند إلى السيطرة الكلية على أجهزة الإعلام والتعليم والثقافة، والمؤسسات الدينية المختلفة، وتكتلها في جوقة واحدة، تردد مقولات النظام[١]، في الوقت الذي كان يتمتع فيه النظام بمصداقية شعارات عداء الاستعمار، والعدالة الاجتماعية، بلغة قريبة للجمهور[٢]، واعدة بتحقيق آماله، وبصفة خاصة الفئات الاجتماعية الوسطى. وبالنسبة لجمهور الإخوان، ممن بقوا خارج السجون؛ فقد فقدوا كل اتجاه ممكن، فمطالب الإخوان السياسية والاجتماعية، كما طرحت في برنامج أول أغسطس ١٩٥٢، يحققها النظام، ويزيد عليها، ويكتسب شعبية كبيرة من ورائها، بينما يتجه من جهة أخرى إلى تحرير المرأة وتوظيفها، ويسرع في هدم بنية الأسرة

---

(1) Choueiri, Y., Op. cit., p. 79. Sivan., E., Op. cit, pp. 44-5.

(2) Sivan, E., Op. cit., pp. 40-1.

المحافظة. ومع أهمية هذه الانتقادات في فكر الإخوان المحافظ، إلا أنها لم تكن كافية لإقامة أيديولوجية منافسة للناصرية المنتصرة، وفوق هذا جميعه فقد أصبحت الدعوة إلى مطلق الإسلام - وهي التي كانت محور عمل الإخوان المسلمين السياسي - غير ذات موضوع، إزاء هذا الاستخدام المنظم واسع النطاق من جانب النظام للدين، في تبرير سياساته، وحرصه على الإعلان عن هوية إسلامية ما للنظام.

***

في ظل هذه الأزمة المتشابكة، قضى سيد قطب سنوات عشر في مستشفى ليمان طرة؛ نظرا لسوء حالته الصحية[1]، بعد تعرضه للتعذيب في مرحلة ما قبل المحاكمة[2]. ومكّنه

---

[1] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٣٩٢؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٦. وقد أدت سوء حالته الصحية= =إلى نقله مرتين للعلاج في مستشفى المنيل الجامعي، وكان سينقل مرة ثالثة عام ١٩٦٤، لولا أن أفرج عنه إفراجا صحيا. راجع: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ص ١٥٩ - ٦٠.

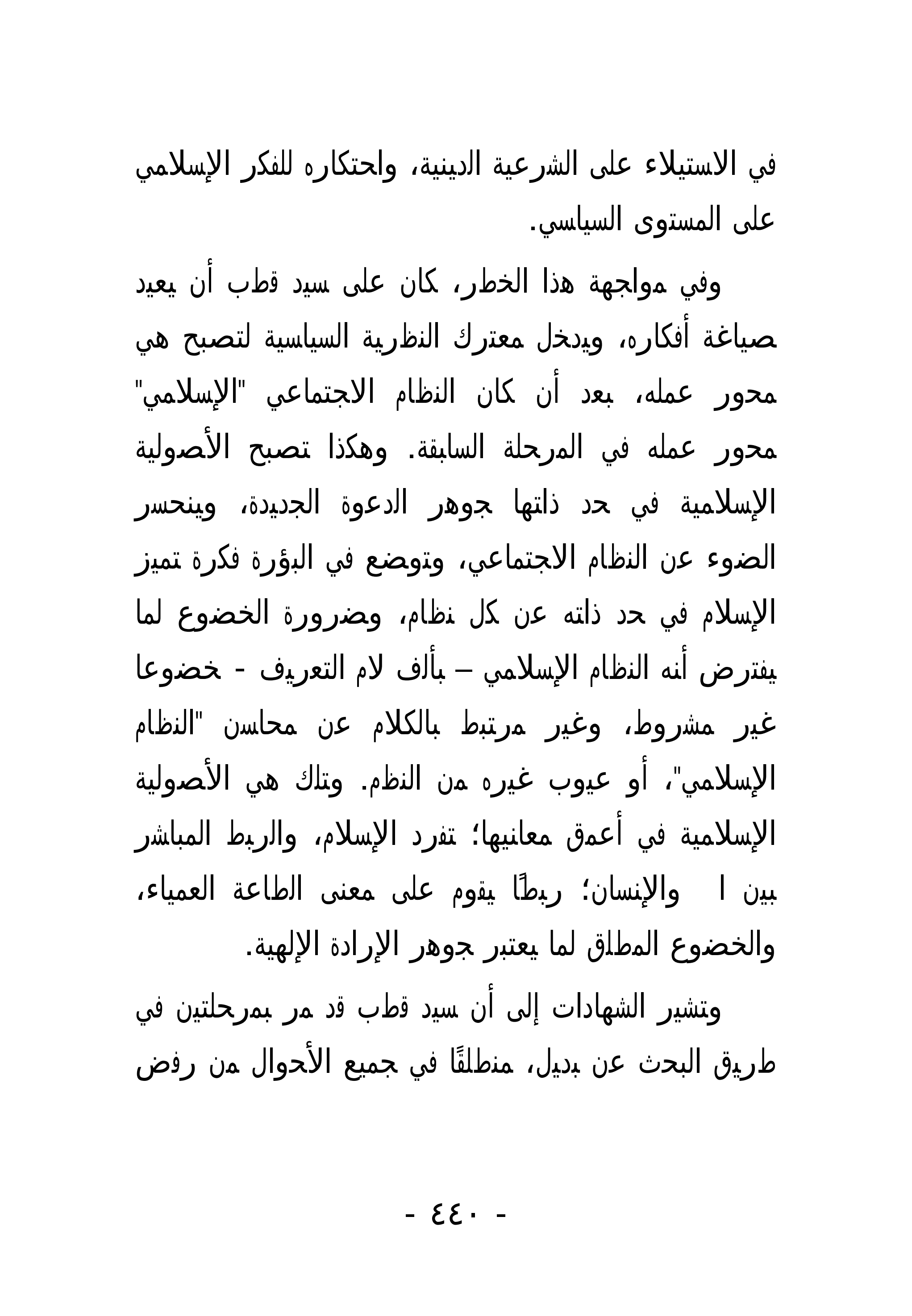
[2] صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٥.

موقعه هذا من الاحتكاك بكثير من الإخوان، شبانًا وشيوخًا، ممن كانوا يفدون من السجون للعلاج بالمصحة، فضلاً عن تلقيه زيارات من آله وغيرهم، وإتاحة الفرصة له للاطلاع والتأليف، بل والنشر[1]. فمكنه ذلك جميعه من التعرف على جميع اتجاهات الإخوان، وأحوال النظام الناصري ودعايته، وبالتالي الاستعانة بها في مراجعة الموقف، والبحث عن طريق جديد.

لقد شهد سيد قطب نجاح النظام الناصري المتزايد في تفتيت صفوف الإخوان، فضلاً عما سمعه من خلال أجهزة الدعاية الناصرية. كيف نجح الضباط في اجتذاب أغلبية الإنتليجنسيا المصرية، ومن ورائها قطاعات عريضة من الشعب لتأييد النظام، وكيف تدهورت أيديولوجية الإسلام السياسي، وفقدت معناها أكثر فأكثر من خلال نجاح النظام

---

[1] عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٣١. ولم أستطع التوصل إلى سبب مؤكد للسماح لسيد قطب بنشر كتاباته في مصر في عهد عبد الناصر. حول هذه المسألة؛ راجع: الفصل الأول، ص ص ٧٨ - ٩.



في الاستيلاء على الشرعية الدينية، واحتكاره للفكر الإسلامي على المستوى السياسي.

وفي مواجهة هذا الخطر، كان على سيد قطب أن يعيد صياغة أفكاره، ويدخل معترك النظرية السياسية لتصبح هي محور عمله، بعد أن كان النظام الاجتماعي "الإسلامي" محور عمله في المرحلة السابقة. وهكذا تصبح الأصولية الإسلامية في حد ذاتها جوهر الدعوة الجديدة، وينحسر الضوء عن النظام الاجتماعي، وتوضع في البؤرة فكرة تميز الإسلام في حد ذاته عن كل نظام، وضرورة الخضوع لما يفترض أنه النظام الإسلامي – بألف لام التعريف - خضوعا غير مشروط، وغير مرتبط بالكلام عن محاسن "النظام الإسلامي"، أو عيوب غيره من النظم. وتلك هي الأصولية الإسلامية في أعمق معانيها؛ تفرد الإسلام، والربط المباشر بين ا والإنسان؛ ربطًا يقوم على معنى الطاعة العمياء، والخضوع المطلق لما يعتبر جوهر الإرادة الإلهية.

وتشير الشهادات إلى أن سيد قطب قد مر بمرحلتين في طريق البحث عن بديل، منطلقًا في جميع الأحوال من رفض

تقديم أي تنازل للنظام[١]، تميزت المرحلة الأولى برد فعل غاضب، يتبنى فكرة فرض الحكم الإسلامي عن طريق المواجهة المسلحة للنظام (نظريا طبعا)، ويدعو إلى تبنيها[٢]، إلى حد أنه كان ممن عرض عليهم عام ١٩٥٥ خطة لتدبير هرب الإخوان من السجون والقيام بانقلاب[٣].

غير أنه بحلول عام ١٩٥٩ – بشهادة زميله في مصحة طرة، ونائبه في قيادة تنظيم ١٩٦٥ فيما بعد، محمد يوسف هواش – كان سيد قطب قد بلور استراتيجية جديدة؛ أساسها: "إن الدين في معناه هو نظام الحكم"، أو: "بما أن الإسلام هو أن يكون الدين خالصا   تعالى، فيجب أن يكون نظام الحكم

---

[1] صلاح شادي، الشهيدان حسن البنا وسيد قطب، ص ٥٧. ويشير إلى أن سيد قطب كان ممن رفضوا بحسم كتابة "التأييد" الذي طالب به النظام.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، منير أمين الدلة، ص ص ٤ - ٥.

[3] عادل حمودة، المرجع السابق، ص ص ١٢٨ - ٣٠. وقد فهم سيد قطب فيما بعد هذه الدعوة أنها مؤامرة هدفت إلى تدبير مذبحة كبرى للإخوان.

خالصا   تعالى ليكون حكما إسلاميا"[١]، وأن "الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة، من ناحية الجهل بالعقيدة الإسلامية"[٢]، وأن المطلوب إذن هو إعادة تربية الإخوان المسلمين على أساس هذه الفكرة الجديدة[٣].

وقد كان من شأن هذه "الفكرة الجديدة" – على نحو ما سنرى - أن تقدم حلاً نظريا (فقهيا) لأزمة الإسلام

---

1) أقوال محمد يوسف، هوامش في تحقيقات النيابة في ق ٦٥، نقلاً عن: جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ص ١٤٨. وجدير بالذكر أن أوراق القضية المحفوظة على ميكروفيلم في المركز القومي للدراسات القضائية؛ تخلو من أقوال كل من المتهم الثاني محمد يوسف هواش، والمتهم الثالث عبد الفتاح عبده إسماعيل، وكلاهما نفذ فيه حكم الإعدام مع سيد قطب.

2) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٥٢.

3) ولما كانت هذه الخطة، تشمل بالضرورة خطة دعوة وتربية طويلة المدى، فقد انخدع بهذا الجانب فيها عدد من قادة الإخوان المعتدلين، غير ملتفتين إلى التحول الخطير الذي أصاب مفهوم "الدعوة" أصلاً في هذا السياق. راجع مثلاً: ق ٦٥، م. أ. ن. منير أمين الدلة (عضو مكتب الإرشاد)، ص ٦.

السياسي، من وجهة نظر الجناح المتشدد، سواء المزمنة منها، أو التي نشأت في ظل الدولة الناصرية. وتدور هذه "الفكرة الجديدة" حول ثلاث مقولات جوهرية: "الحاكمية"، التي تضع – في صيغتها القطبية - أسس الدمج التام بين الدين والسياسة، و"شمول الجاهلية"، الذي يشمل تحديد الموقف من الدولة الناصرية، و"العصبة المؤمنة"، التي تضع أسس بناء حزب انقلابي إسلامي، قادر على استخدام العمل السري في ظل الدولة الشمولية.

***

يضع مفهوم "الحاكمية" الأساس الفقهي النظري "للإسلام القطبي"، بالتوحيد التام بين الإسلام والعمل السياسي، على نحو مذهل في شموله وصرامته. ويبدأ ذلك الدمج بدمج مطلق بين الإسلام ومسألة تحكيمه وحده في شئون الحياة؛ بحيث تصبح الحياة تطبيقًا للإسلام، فمبدأ الحاكمية يصبح "هو العقيدة، وهو الإسلام، وليس وراءه من هذا الدين كله

إلا التطبيقات والتعريفات"[1]. وبعبارة أخرى، فإن شهادة "لا إله إلا ا "، التي تحدد إسلام المرء؛ تساوي "أن تعود حياة البشر بجملتها إلى ا ، لا يقضون هم في أي شأن من شئونها، ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل يرجعوا فيها إلى حكم ا ليتبعوه.. (ومن ثم فهي) تنشئ منهجا كاملاً للحياة حين تطبق في كل شئون الحياة"[2]. فتصبح الحياة كلها فروعا من شجرة الدين، بأن تصبح مجالاً لتطبيق الأحكام الإلهية وحدها، وتكتمل الصورة بوصم كل من ينازع حق ا في الحاكمية بالكفر، ولا تتطلب هذه المنازعة أكثر من "تنحية شريعة ا عن الحاكمية، وأن تكون جهة أخرى غير ا هي مصدر السلطان.. ولو كان هو مجموع الأمة أو مجموع البشرية"[3]. وبعبارة أخرى؛

---

[1] سيد قطب، ظلال، ط ٩، مج ٣، ص ١١٩٣. وسوف نعتمد هنا على الأجزاء التي أعاد سيد قطب كتابتها وفقًا للمنظور الجديد، وهي الأجزاء ١ - ١٣، بالإضافة إلى الأجزاء ٢٨ - ٣٠ من التفسير، التي كتبها بعد تبلور فكرته الجديدة.

[2] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٥٦.

[3] نفس المصدر، مج ٤، ص ١٩٩٠.

فالحاكمية هي سلب نظري لسلطة البشر على شئون حياتهم، هكذا بإطلاق، وتفريغ إرادتهم نفسها، وتحويلهم نظريا إلى أدوات في يد مطبقي الشرع الإلهي، حسب وجهة نظر هؤلاء. وعلى ذلك فالكفر هو كل خروج على السلطة الإلهية، وهو خروج يتحقق بمجرد اللجوء إلى أي سلطة بشرية عدا سلطة مطبقي الشريعة الإلهية.

وبعد أن يفرغ مفهوم الحاكمية البشر من إرادتهم المستقلة، يواصل عملية الدمج بين الإسلام والسياسة، ويصبح هذا الدمج سياسيا صراحة مع تحويل اتجاه النظر من عقيدة الأفراد إلى "عقيدة" المؤسسات، وأولها الدولة، "فالإسلام القطبي" يؤكد للجميع أنه لا يقصد "قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته.. فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر (أي لا حاكمية ا) وعبودية الإنسان للإنسان. إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم ليعتنق كل فرد – في ظل النظام العام ما يعتنقه من عقيدة! وبهذا يكون "الدين" كله ؛ أي تكون الدينونة والخضوع والاتباع

والعبودية كلها "[١]. والمجتمع الإسلامي عنده ليس "هو الذي يضم أناسا يسمون أنفسهم "مسلمين"، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع".. وإنما "هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام.. عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاما، وخلقًا، وسلوكًا"[٢]، بصرف النظر عن عقيدة السكان. وهكذا يضع مفهوم الحاكمية أسس حصر الشرعية السياسية في يد من يعتبرون أنفسهم مطبقي الشريعة الإلهية، بعد أن نزع عن الأفراد والجماعات إرادتهم المستقلة، التي هي أساس مفهوم المواطنة الحديث.

ويتطلب هذا الدمج المطلق بين الإسلام والدولة، وبين الدولة والمجتمع؛ توسيع مسألة "الشريعة" إلى مدى مكافئ، بحيث تشمل "التصورات والمناهج، والقيم والموازين والعادات والتقاليد"[٣]، وجعلها جميعا على قدم المساواة في

---

[1] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٤٣٥.

[2] س. ق، معالم في الطريق، ط ١٥، دار الشروق ١٩٩٢، ص ص ١١٦ – ٧.

[3] نفس المصدر، ص ١١٩.

الوفاء بمتطلبات الليفياثان الإسلامي: الحاكمية[1]، الذي يتطلب في نهمه الشديد ما لا يقل عن "العودة بالحياة كلها إلى منهج ا الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم"[2]. فالسلطة الإسلامية وفقًا لمفهوم الحاكمية تعود لتلتقي بالأفراد منزوعي الإرادة المستقلة، وتفرض عليهم تنظيما كاملاً وشاملاً لحياتهم، معززا بعقيدة إلهية، وبحق استعمال العنف المنظم لفرض هذا التنظيم بأدوات سلطة الدولة.

ومن المنطقي أن يؤدي هذا الدمج إلى تجريد مفهوم الحاكمية ذاته، فيحصره سيد قطب في فكرة "الطاعة"، فالحاكمية لا تنبع من أفضلية حكم ا ، ولا من مضمون الشريعة، "فلا يكفي أن يتخذ البشر شرائع تشابه شريعة ا ، أو حتى شريعة ا بنصها إذا نسبوها إلى أنفسهم"[3]، "فالمهم

---

1) س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١١٩٣. ومن أمثلة ذلك حل الذبيحة وحرمتها، وصولاً إلى إقامة دولة وتنظيم مجتمع.

2) نفس المصدر، مج ١، ص ١٥.

3) نفس المصدر، مج ٢، ص ص ٨٢٨ - ٩.

هو السلطان الذي ترتكز عليه تلك التوجيهات والمناهج والأنظمة"[١].

غير أن الليفيثان: دولة الحاكمية، لا يكتفي بالتهام المجتمع ومؤسساته؛ وإنما يتجه أيضا – وأولاً من الناحية العملية - إلى الفرد، وبالذات الفرد المسلم؛ أي الذي "يعتقد" خطأ – في رأي سيد قطب - أنه مسلم. فعليه، كي يصبح مسلما قطبيا[٢]؛ أن يعرف أنه لا قيمة لشهادة لا إله إلا ا إلا بالاعتراف "بحق الحاكمية"[٣]، فسواء – من منظور الحاكمية - "أن يعتقد الإنسان في ضميره أن ليس هناك إله.. وأن يتحاكم إلى غير شرع ا .. فكل هذه سواء في أنها تنفي عن صاحبها صفة الإيمان، وتخرجه من الإسلام"[٤]. وليست المسألة مجرد القناعة العامة.. وإنما السلوك السياسي التفصيلي؛ فكل "من أطاع بشرا في شريعة من عند نفسه،

---

[1] نفس المصدر، مج ٢، ص ٨٦٨.

[2] أعني بمصطلح "الإسلام القبطي" ومشتقاته؛ التفسير السياسي للإسلام وفقًا لمذهب سيد قطب، الذي سيشرح تفصيلاً في هذا الفصل.

[3] سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ١٤٧ - ٨.

[4] المصدر السابق، ص ١١٧.

ولو في جزئية صغيرة؛ فإنما هو مشرك"[١]. وقبل هذا وبعده، فواجب المسلم هو الالتحاق بحركة إسلامية قطبية، وإلا كان قلبه مفتقرا إلى "حقيقة الإيمان"[٢]. ومن جهة أخرى فمن مصلحته أن يلتحق بمثل هذه الحركة؛ لأنه إذا كان مؤمنًا حق الإيمان (أي قطبيا) سيظل شقيا حتى يقيم مجتمعه المسلم[٣].

وليست عقيدة الحاكمية شرطًا لإسلام الإنسان فحسب، بل شرط لمجرد "إنسانيته"، فإنسانية الإنسان "وكرامته وحريته الحقيقية الكاملة لا يمكن أن تتحقق" - في رأي سيد قطب - إلا في ظل الحاكمية الشاملة[٤]. وليست المسألة مسألة أفضلية أو اكتمال، فالفارق نوعي؛ إذ إنه بدون الحاكمية يمكن للإنسان "أن يكون حيوانًا أو مشروع إنسان.. ولكنه لا يكون إنسانًا"[٥]، وقد يكون "شر الدواب"

---

1) سيد قطب، ظلال، مج ٣، ص ١١٩٨.

2) نفس المصدر، مج ٦، ص ص ٣٩٨٤ - ٥.

3) س. ق، هذا الدين، دار الشروق، د. ت، ص ٣٣.

4) س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٧٥٤.

5) نفس المصدر، مج ٢، ص ٨٤٣.

أو "كالأنعام"[١]. ومؤدى هذا الشرط في الحقيقة، ليس الإعلاء من شأن الفرد أو عقيدته؛ وإنما – ببساطة - تجريده من كل قيمة ذاتية، عدا ما يكسبه من انتمائه لمجتمع مسلم قائم، أو ينتظر قيامه بجهد فعال يبذله؛ أي من تخصيص ذاته بالكامل لعقيدة الحاكمية، وبمعنى آخر فإن الإنسان بوصفه كذلك، ومن حيث هو صاحب إرادة مستقلة؛ هو عند سيد قطب حيوان يجب ترويضه.

واتساقًا مع هذا التسييس الكامل للإسلام؛ فإن العقيدة القطبية لا تضع نفسها في مواجهة المسيحية أو البوذية، أو البراهمية مثلاً؛ وإنما في مواجهة نظم سياسية واقتصادية: الرأسمالية والشيوعية، في إطار نقد سيد قطب لمجمل الحضارة الغربية[٢]، التي تتميز عنده بأن الإنسان فيها اتخذ "له آلهة من دون ا ، فاتخذ من المال ومن الهوى، ومن المادة ومن الإنتاج، ومن الأرض ومن الجنس، ومن المشرعين له آلهة، يغتصبون اختصاص ا في التشريع

---

[1] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٢١.

[2] س. ق، معالم، ص ص ٥ - ٧.

لعباده"[١]. ويرتب سيد قطب على هذه "اللاحاكمية" وصفه لهذه الحضارة بأنها مفلسة، لم تعد صالحة "لقيادة البشرية"[٢]، عاجزة عن "إشباع" الطاقات الفطرية السوية"[٣]، التي لا يشبعها سوى الخضوع للحاكمية، ومن ثم يعاني الفرد فيها من الخواء الروحي، فيقبل على شرب الخمر ولعب الميسر، ويجري وراء "المودات" و"التقاليع"[٤]، وينتشر الشذوذ والانحراف والجريمة، ويعاني المجتمع من الأمراض النفسية والانحلال واللامبالاة والسلبية، وتطحنه الحروب والأزمات الاقتصادية.. إلخ[٥].

وعلى مستوى الفكر، فقد قامت هذه الحضارة الغربية – في تحليل سيد قطب - أولاً على تأليه "العقل" في عصر التنوير، ثم تأليه المادة، ثم أطيح بإنسانية الإنسان على يد دارون، وتحول إلى كائن جنسي على يد فرويد، ورد

---

[1] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٢٣.

[2] س. ق، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق ١٩٨١، ص ٤٨.

[3] س. ق، ظلال، مج ٢، ص ٦٦٧؛ وهي طاقات روحية بالطبع.

[4] نفس المصدر والصفحة.

[5] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ص ١٢٣ - ٤.

تاريخه إلى الاقتصاد على يد ماركس[١].. هكذا، وبمثل هذا التبسيط المخل.. علما بأن هذه الأفكار مدانة مبدئيا في نظر سيد قطب؛ حيث إنه يربط بينها وبين مظاهر الاغتراب في المجتمع الأوروبي المعاصر التي مر ذكرها.

***

وجدير بالذكر أن هذا النقد الحاد، إذا كان يستند فقهيا إلى مقولة الحاكمية، فإنه يستند فكريا إلى محصلة النقد الذي قامت به بعض الاتجاهات الفكرية الأوروبية – الفاشية بصفة خاصة - لأسس الحضارة الحديثة[٢]، والتي – على مثال نقد سيد قطب - تفترض أعلى درجات الحرية للإنسان في خضوعه لسلطة "خيرة" (أو قادرة) مطلقة. والواقع إن الدولة

---

1) نفس المصدر، ص ص ٥٥ - ٦.

2) Choueiri, Y., Op. cit., p. 148.

ويصف هذا الباحث فكر سيد قطب بأنه "طبعة عالم ثالثية من الفاشية"، وهو استنتاج، وإن يكن غير دقيق، إلا أنه أتاح الإشارة إلى تشابهات هامة بين فكر سيد قطب، وفكر ألكسيس كاريل، الفاشي الفرنسي، الذي استشهد به سيد قطب مطولاً في كتابه: "الإسلام ومشكلات الحضارة".

التي يقترحها قطب، لا يمكن أن نجد نظيرا لها في العصور الوسطى الإسلامية، وإنما في الدولة البيروقراطية التدخلية الحديثة، كلية الجبروت، فأيا كانت الاستعارات الفلسفية والفقهية من المدرسة الأشعرية الحنبلية في فكر سيد قطب، فإن هذا الفكر يظل في جوهره فكرا ينتمي إلى العصر الحديث ومشكلاته، رغم أنه "يلبس شارات إلهية"[١].

وإذا كان سيد قطب يؤكد ويعيد التأكيد على رفض "المذهب المادي"، فإنه يؤكد من جهة أخرى أن منهجه "لا يرفض الحضارة الصناعية، ولا يجفل منها ولا يتنكر لها"[٢]، وإنما يرى أن منهجه يمكن أن يحولها من "عنصر شقاء" إلى "عنصر سعادة"[٣]، من غير أن يعيد التساؤل – في هذه المرحلة - عن مشكلة إمكانية اقتباس الحضارة الصناعية دون قيمها وأفكارها.

---

[1] Choueiri, Y., Op. Cit pp. 141-2.

[2] س. ق، المصدر السابق، ص ص ١٧٧ - ٨.

[3] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٨٠٠.

ومن جهة أخرى، يمكن إيجاد عديد من نقاط التشابه بين نقد سيد قطب الأخلاقي للحضارة الحديثة، والأفكار الغربية الحديثة الناقدة؛ مثل مدرسة فرانكفورت، ونيتشه، بل وفرويد وماركس ذاتهما، فهذه الاتجاهات على اختلافها سوف توافق سيد قطب على الاشمئزاز من هذا العالم القائم على "الدهاء والمراء والكياسة، والسياسة، والبراعة والمهارة، ومصلحة الدولة ومصلحة الوطن، ومصلحة الجماعة"، بكل ما تنطوي عليه من خداع ونفاق، ودفاع عن مصالح خاصة، ومن حال ما يسمى "العدالة"[١]، ومثالها عدالة المنظمات الدولية التي لم تكن يوما "أداة لإحقاق حق ولا لتحقيق عدل"[٢]. وسوف يوافق عديد من الثوريين الأوروبيين على إدانة الدولة السوفيتية السابقة، التي بعدت "بعدا كبيرا عن أصول المذهب الماركسي"[٣]، لتحاول "إلغاء وجود الفرد"[٤]، لتصبح بذلك

---

[1] نفس المصدر، مج ٢، ص ٧٥٣.

[2] نفس المصدر، مج ٢، ص ٧٢٨.

[3] س. ق، معالم، ص ٥.

[4] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٠٦.

وبغيره أعجز ما تكون عن تلافي عيوب "طغيان الرأسمالية"[1].

غير أن هذه التشابهات، هي في حقيقتها سطحية، فهي تنطلق من الفكرة المغلوطة الشائعة التي تقول بروحانية الشرق ومادية الغرب، وترفض أن ترى في الغرب وحضارته ما تنطوي عليه من مثل عليا وأخلاق، ومن نهضة روحية أدبية وفنية وفلسفية، وما أنتجته من فكر يدور حول مفهوم "**الفرد الحر**"، الذي كان نقلة جديدة في مسيرة الحضارة البشرية. والواقع إن فكر قطب، وفكر التيار الإسلامي في جملته، إنما ينطلق بالذات من رفض هذه الحرية، والخوف منها. فتحرير الإنسان وفقًا لمنهج الحاكمية لا يمكن أن يكون من فعل الإنسان ذاته أصلاً، بل هو في الحقيقة ليس تحررا، وإنما هو إخضاع؛ فيلخص سيد قطب الفارق بين ما يسميه "اليوتوبيا" الماركسية و"الواقعية" الإسلامية ساخرا: "الماركسية تفترض أن الناس سيتحولون إلى ملائكة خيرين، ينتج كل منهم أقصى ما في طوقه،

---

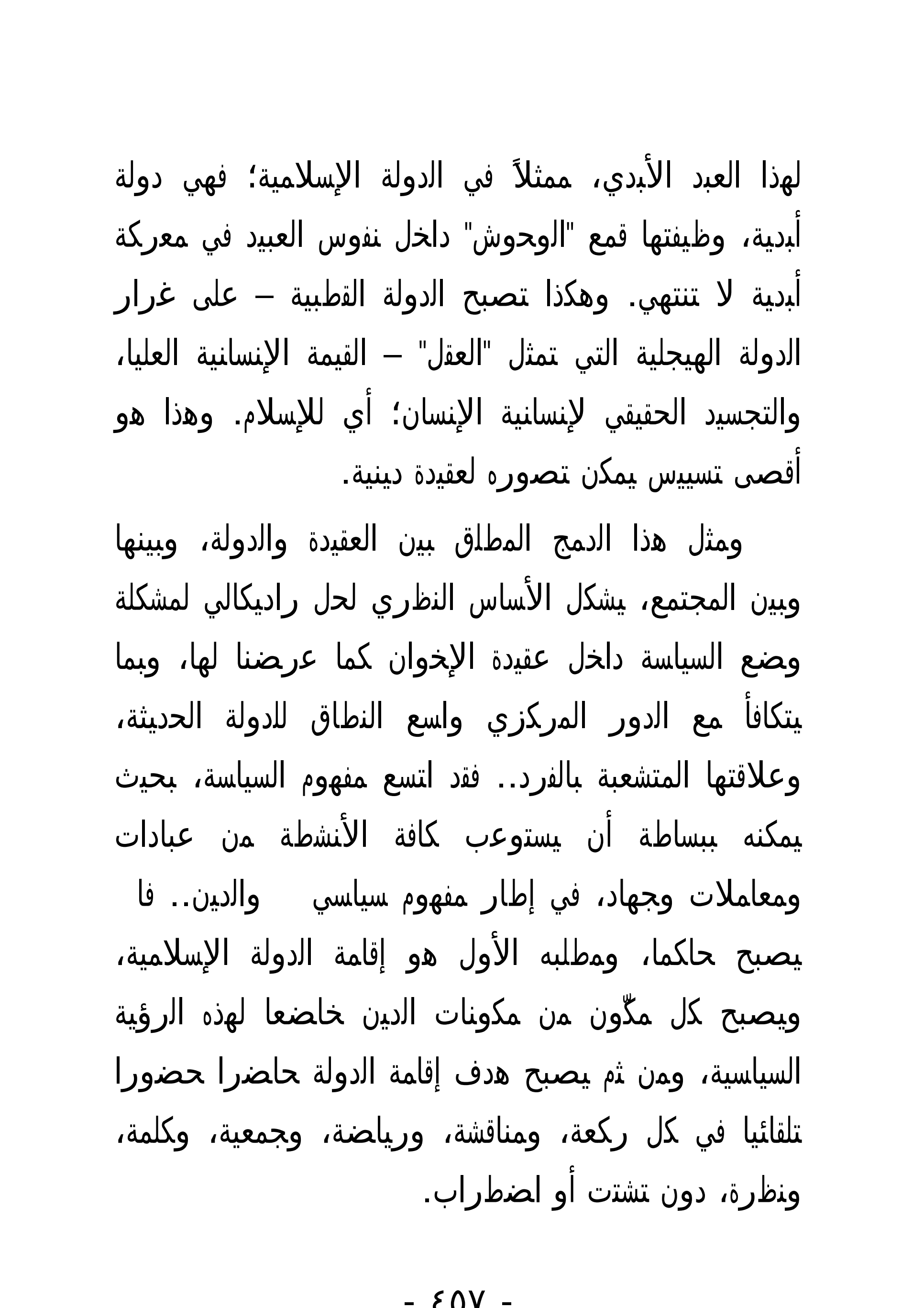
[1] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٧٥٤.

ولا يأخذ إلا قدر ما يكفيه... وكل هذا بدون رقابة، وبدون حكومة، وبدون عقيدة سماوية تطمعه في جنة أو تخيفه من نار"[١]. فالإنسان يظل في نظر سيد قطب عبدا في جوهره، أخلاقه هي أخلاق العبد، الذي لا يستقيم إلا رهبة وطمعا.

والواقع إن سيد قطب إنما يطرح نموذجا حديثًا للدولة، أكثر تأثرا بالاتجاهات المحافظة في الفكر الغربي، التي تنطلق من الفزع إزاء الحريات النسبية التي نالها الفرد المعاصر، وبصفه أعم، إنشاء مفهوم "الفرد" ذاته. وحلاً لهذه المشكلة يطرح سيد قطب خيارا يتمثل في حسن اختيار السيد

---

[1] س. ق، المستقبل لهذا الدين، ص ٥٠. وردا على منهج الحاكمية بأكمله، ينتقد أبو الحسن الندوي هذا القصر للعلاقة بين الإنسان وا على بعد العبودية؛ إذ يراها علاقة "ضيقة، محدودة، جافة، جامدة، رسمية"، وصولاً إلى وصم هذا الاتجاه بأنه دنيوي، يقصر دور الدين على إقامة حياة صالحة، والوصول إلى الحكم؛ الأمر الذي يعني تحويل العقيدة إلى "مادية مجردة": "التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي، والشهيد سيد قطب"، ط ٢، دار آفاق الغد، القاهرة ١٩٨٠، ص ص ١٠١ - ٢.



لهذا العبد الأبدي، ممثلاً في الدولة الإسلامية؛ فهي دولة أبدية، وظيفتها قمع "الوحوش" داخل نفوس العبيد في معركة أبدية لا تنتهي. وهكذا تصبح الدولة القطبية – على غرار الدولة الهيجلية التي تمثل "العقل" – القيمة الإنسانية العليا، والتجسيد الحقيقي لإنسانية الإنسان؛ أي للإسلام. وهذا هو أقصى تسييس يمكن تصوره لعقيدة دينية.

ومثل هذا الدمج المطلق بين العقيدة والدولة، وبينها وبين المجتمع، يشكل الأساس النظري لحل راديكالي لمشكلة وضع السياسة داخل عقيدة الإخوان كما عرضنا لها، وبما يتكافأ مع الدور المركزي واسع النطاق للدولة الحديثة، وعلاقتها المتشعبة بالفرد.. فقد اتسع مفهوم السياسة، بحيث يمكنه ببساطة أن يستوعب كافة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي والدين.. فا يصبح حاكما، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة الإسلامية، ويصبح كل مكّون من مكونات الدين خاضعا لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم يصبح هدف إقامة الدولة حاضرا حضورا تلقائيا في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة، وجمعية، وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب.

وإذا كانت الحاكمية خارج العالم وفوقه، فالعالم أيضا خارج الحاكمية: "إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية".. (تتمثل) في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج ا للحياة"[١]، وتقوم ابتداء على قاعدة "حاكمية العباد للعباد"[٢]. فالجاهلية ببساطة ليست سوى اللاحاكمية، أي نقيضها المطلق منطقيا وعمليا، وفقًا لمبدأ الثالث المرفوع في منطق أرسطو: "ليس هناك حل وسط، ولا منهج بين بين.. إنما هناك حق وباطل، هدى وضلال، إسلام وجاهلية"[٣]، "مهما تنوعت ألوان الجاهلية"[٤]، سواء كان اسمها حكم الفرد أو حكم الشعب، شيوعية أو رأسمالية، ديمقراطية أو ديكتاتورية، أوتوقراطية أو ثيوقراطية"[٥]. فأحوال العالم

---

[1] س. ق، معالم، ص ١٠.

[2] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ص ١٢٥٦ - ٧.

[3] نفس المصدر، مج ١، ص ١١. وتتكرر هذه الفكرة عشرات المرات في "الظلال" و"المعالم".

[4] س. ق، خصائص التصور الإسلامي، ص ٨٥.

[5] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٠.

وصراعاته ومشكلاته واتجاهاته، لا تعني "الإسلام القطبي" في شيء، سوى تحديد "جاهليته"؛ أي إصدار حكم فقهي عليه يبرر الانخلاع عنه.

والنتيجة المقصودة هي أن "الإسلام اليوم متوقف عن الوجود، مجرد الوجود"، و"استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين للبشرية" أول مرة[١]، بل أسوأ؛ حيث إن عرب الجزيرة "لم يكونوا من التبجح في الشرك بحيث ينسبون... الشرائع إلى أنفسهم، ويدعون أن لهم هم سلطة الحاكمية العليا"[٢]، و"المسلم القطبي" إذن، أشبه بالرسول والصحابة، يحمل ذات المسئولية، بل أفدح.

وتمتد حالة الحصار العالمي هذه لتغزو قلب الفرد المسلم؛ حيث إن الفارق بين الإسلام والجاهلية يشمل "كل جزئية من جزئيات المعرفة، وجزئيات الحركة، وجزئيات

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ص ١٢٥٦ - ٧.

[2] نفس المصدر، مج ٣، ص ١١٨٣.

الواقع في الاقتصاد، والسياسة، والحكم، والخلق، والسلوك والأدب والفن، إلى آخر جوانب الحياة الإنسانية"[١].

ويفضي هذا الشمول مقترنًا بمبدأ الثالث المرفوع في العلاقة بين الحاكمية والجاهلية؛ إلى رعب دائم للفرد المسلم من الانحراف، حيث يؤكد له سيد قطب أن "القلب البشري حين ينحرف **شعرة واحدة** عن العقيدة الصحيحة لا يقف عند حد في ضلاله وشروده"[٢]، وهي صورة تفضي بالضرورة إلى الشعور بالاختناق والحصار والغضب، والرغبة في إثبات الإخلاص ، عمادها جميعا الخوف من حرية الذات وحرية الآخر على حد سواء.

ومن الناحية العملية، تفضي هذه الفكرة إلى تكفير النظام والمجتمع القائمين في مصر - الناصرية وما بعد الناصرية – عبر وسائط متعددة؛ أولها وصم "المجتمعات

---

[1] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ٢٣ - ٤. واتساقًا مع هذا المنطق، يرى سيد قطب أنه: حتى حين يحيل الفقه الإسلامي إلى العرف"، في بعض المسائل؛ فهو يمنح العرف ابتداء سلطانًا من عنده هو بأمر ا ": ظلال، مج ٢، ص ٦٢٣.

[2] س. ق، ظلال، مج ٤، ص ١٩١٠.

المسماة إسلامية" بالجاهلية؛ حيث إنها انتهت "إلى أن تصبح غريبة غربة كاملة عن الإسلام؛ تصوره الاعتقادي، ونظامه العملي على السواء"[١]، لأنها "لا تدين بالعبودية وحده في نظام حياتها.. فتدين بحاكمية غير ا "، وتتلقى منها "كل مقومات حياتها تقريبا"[٢]، بل وتتلقى عن المستشرقين فهمها للقرآن[٣]. فالجاهلية القائمة في المجتمعات الإسلامية، هي بالذات آثار الحداثة الأوروبية، نظما وفكرا ومؤسسات في النظم القائمة، وعلى رأسها الدولة. وهكذا فإن مبدأ الثالث المرفوع يفضي من الناحية العملية عند تطبيقه على المجتمعات الإسلامية؛ إلى فصل الأفكار القطبية عن النظام والمجتمع الإسلامي، وعزلها عن النظم والأوضاع القائمة، في وضع التعارض المطلق بين الإيمان والكفر، وإصدار حكم فقهي بالكفر على هذه الدول.

---

[1] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ٢٢ - ٣. (التشديد من عندي).

[2] س. ق، معالم، ص ١٠٠.

[3] س. ق، ظلال، مج ١، ص ٤٤٠.

وبوضع المسألة على هذا النحو، فإن أخطر ما يواجه "الإسلام القطبي" هو "هذا التميع في اعتبار من يتبعون شرائع غير ا .. مؤمنين با مسلمين، لمجرد أنهم يعتقدون بألوهية ا سبحانه وتعالى وحده، ويقدمون له وحده الشعائر"[١]، ذلك أن هذا "التميع" كفيل بفك الارتباط بين الإسلام والإسلام السياسي، وتهديد أساس الفكر القطبي ذاته، ومن ثم فإن "الواجب الأول للدعاة إلى هذا الدين في الأرض" هو التكفير؛ "أن ينزلوا تلك اللافتات الخادعة المرفوعة على الأوضاع الجاهلية"[٢]، وأن يقرروا "أن الدين الذي فيه الناس اليوم.. ليس من ا قطعا"، ويعرفوا الناس حقيقة مدلول "دين ا " (أي الحاكمية)؛ ليدخلوا فيه أو ليرفضوه[٣]. ووفقًا لهذا المنطق البيوريتاني، فالاتجاهات الأقرب إلى الإسلام القطبي هي الأخطر عليه من الاتجاهات الأبعد. وعلى سبيل المثال فإن "تعرية أهل الكتاب من شبهة أنهم على شيء من دين ا

---

[1] نفس المصدر، مج ٢، ص ١٦٤٣.

[2] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٦٤٩.

[3] نفس المصدر، مج ٣، ص ٢٠٢١.

ألزم وأشد ضرورة من حال المشركين الصريحين في شركهم"[1].

وبهذا المنطق العصبوي، فإن الإسلام القطبي لا يتوجه إلى "الكفار"، أو رافضي الإسلام، وهم أغلب سكان العالم، فمن الجلي أنه يتوجه إلى فرد يعتبر نفسه مسلما فعلاً، ويخبره أنه ليس مسلما، وأنه إذا أراد أن يكون مسلما فلا بد وأن يصبح حاكميا. وليس لمثل هذا المنطق أي تأثير على من يرفض عقيدة الإسلام أصلاً، ولا ينتمي إليه. ومن هنا يخلو فكر سيد قطب من جهود مماثلة لجهود الشيخ محمد عبده مثلاً في الدفاع عن الإسلام، بل هو في الحقيقة يرفض هذا المنطق.

***

ومن هنا، فإن "الإسلام القطبي"، بسبب صفته السياسية الشاملة تحديدا، لا يجد عدوه الأساسي، من بين الجاهلية العالمية، في المسيحية أو البوذية، أو غيرهما من الأديان، وإنما في الناصرية، أشد نماذج الدولة الحديثة حضورا

---

[1] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٦٤٦.

وخطورة في العالم العربي آنذاك، بسبب مظهرها الثوري المعادي للاستعمار، ودعايتها الإسلامية على حد سواء. ولما كان التعرض للنظام بالنقد الصريح مستحيلاً، فقد انصب هجوم سيد قطب على الأسس التي تقوم عليها الدولة الناصرية. فبالنسبة لمفهوم الدولة القومية، يؤكد سيد قطب أن شعارات؛ "القومية"، و"الوطن"، و"الشعب، و"الطبقة"، وتقرير الشرائع والقوانين باسمها، والمطالبة بالتضحية في سبيلها؛ إقامة لأصنام تعبد من دون ا [١]، ومن الناحية العملية، فالقومية العربية عند سيد قطب ليست أكثر من فكرة ومؤامرة صليبية، تهدف إلى تحطيم وحدة المجتمع الإسلامي[٢].

أما "الاشتراكية العلمية" (شعار الستينيات)؛ فهي مادية بالضرورة، وتعتبر المناداة بها "عدولاً جذريا عن الإسلام"، كما أن "محاولة الجمع بينهما؛ محاولة للجمع بين الكفر والإسلام"[٣]. ومن الناحية العملية؛ يدين سيد قطب اتساع استيلاء الحاكم على الموارد الخاصة، حتى لا "يستذل أعناقهم

---

[1] نفس المصدر، مج ٤، ص ٢١١٥؛ مج ٣، ص ١٤١٣.

[2] نفس المصدر، مج ٤، ص ١٨٩١.

[3] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٢٣١.

(الناس) بها .. ويفقدهم القدرة على أن يقوموا بدورهم في النصيحة الحرة، والرقابة الواعية، وتغيير المنكر.. فإن هذا كله لا يتأتى للأفراد قط، ما لم تكن لهم موارد رزق خاصة لا يتحكم فيها الإمام والولاة"[١]، ومغزى هذا التعديل الذي أدخله سيد قطب على كتابه "العدالة" – رغم أنه يتعلق طبعا بالحاكم المسلم القطبي – أنه ينزع الشرعية عن الاتجاه الناصري للتأميم في حد ذاته. وتصبح الملكية الفردية في هذا التصور الجديد قاعدة النظام الإسلامي، التي تحرم مصادرتها "بدون ضرورة عامة، مع التعويض المجزي الذي لا غبن فيه"[٢].

---

[1] س. ق، العدالة، ط ٧، ص ١١١، ص ١١٦.
وهي إعادة طباعة للطبعة السادسة التي صدرت عام ١٩٦٤، وأدخل فيها سيد قطب تعديلات هامة، ومنها حذف العبارات التي توسع من حقوق المجتمع في داخل الفرد حسب الحاجة؛ مثل العبارة التي تصف حق الملكية الفردية، والضوابط التي تدخل عليه بأنها: "تكاد تجعل صاحبه مسيرا لا مخيرا في تصرفاته"، أو "تكاد تحيله حقًا نظريالا عمليا". راجع: العدالة، ط ١، ص ص ١٠٥ - ٦.

[2] س. ق، العدالة، ط ٧، ص ١١٥.

ولما كانت القومية العربية والاشتراكية العلمية آلهة في التصور القطبي، فإن الميثاق هو بدوره "قرآن" بديل "يتلى ويدرس"[١] ويقال للناس أن تتلقى منه تصوراتها وشرائعها وقيمها[٢]، فتحل مثل هذه الكتب محل القرآن؛ إذ "تستمد منها أوضاع المجتمع.. ويستشهد بفقراتها كما يستشهد المسلم بكتاب ا وآياته"[٣]. والمشكلة التي تواجه "الإسلام القطبي" تنحصر في أن هذا الكتاب يسعى إلى احتواء القرآن والإسلام؛ بحيث يستمد الدين – دون حتى تخصيص الإسلام – "وجوده وشرعيته ذاتها من اعتراف العقيدة الجديدة به ضمن مقوماتها"[٤]. ويتطلب فهم هذا النوع من النقد أن نأخذ في الاعتبار أن "الدين" في المصطلح القطبي يساوي المجتمع أو النظام الاجتماعي، وأن الشرعية الدينية في الفكر القطبي هي ذاتها الشرعية السياسية، ومن ثم فإن اعتراف

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٤٠٣، وبالطبع لم يشر إلى "الميثاق" صراحة، وإنما يفهم الأمر من السياق التاريخي.

[2] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٠٤.

[3] نفس المصدر، مج ٣، ص ص ١١٩٤ - ٥.

[4] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ١٠٣ - ٤.

الميثاق بالدين ضمن مقومات المجتمع، يساوي منح الشرعية للدين من عنده.

ومع ذلك فالناصرية ليست مجرد جاهلية.. بل هي من الناحية العملية ليست إلا اختراعا صليبيا صهيونيا، أقيم بهدف تلافي النفور الذي لاقته تجربة أتاتورك في تركيا الحديثة بعلمانيتها السافرة. فالنظام الناصري – بدلاً من ذلك - يعمل على "غرس عقيدة أخرى وضعية من صنع العبيد تتحكم في الإسلام وتتساق عليه"[١]. وينفذ "جميع المشروعات التي أشارت بها مؤتمرات التبشير، وبرتوكولات صهيون"، التي تتلخص في تصورات سيد قطب في تسليط أجهزة التوجيه والإعلام لتدمير القيم والأخلاق الإسلامية، وسحق التصورات والاتجاهات الإسلامية (أي الإخوانية)، وإخراج المرأة المسلمة إلى الشارع، وجعلها فتنة للمجتمع وتيسير وسائل الانحلال، "كل ذلك وهي تزعم أنها مسلمة

---

[1] نفس المصدر والصفحة؛ ظلال، مج ٣، ص ص ١٢٢٠ - ١، وأيضا لم يذكر النظام الناصري بالاسم، وإنما أشير إلى إقامة نظام بصفة عامة.

وتحترم العقيدة"[1]. واتساقًا مع هذا التصور لعمالة النظام واندراجه في "المخطط العالمي ضد الإسلام"[2]، فإن الحروب التي ثارت مع الغرب وإسرائيل ليست في مثل هذا النمط التآمري من التفكير إلا "حروبا مصطنعة" و"عداوات مصطنعة"، أثيرت بهدف صنع بطولات مزيفة، تبرر وتغطي ضرب الحركة الإسلامية[3]، الذي تتجاهله كل الأجهزة العالمية، بهدف تسهيل القضاء على القلة الباقية "التي لم تجز عليها الخدعة"[4]؛ أي الإخوان المسلمين.

وتسفر نصوص "الإسلام القطبي" أكثر فأكثر عن شاغلها المباشر، بالدخول في صراع أيديولوجي "مع الناصرية حول مهمات "القومية العربية" ذاتها؛ فالصراع مع الغرب لن ينتهي بالنصر إلا على يد "القطبية"، ذلك أن الشعوب الإسلامية "لم يأتها الوهن.. إلا بعد تمزقها. على

---

1) س. ق، ظلال، مج ٢، ص ١٠٣٣.

2) وهي أطروحة أثيرة لدى تيارات الإسلام السياسي.

3) نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٥٥٧.

4) نفس المصدر، مج ٢، ص ١٠٣٣.

أساس ملك البيوت[1]، أو على أساس القوميات! إلا أن تثوب إلى دينها، وإلى رايته الواحدة" [2]. وبالنسبة للقضية الفلسطينية، يؤكد سيد قطب أن اليهود لم يستطيلوا على الناس في فلسطين إلا "لأن الناس لم يعد لهم دين ولم يعودوا مسلمين"[3]. والنصر على اليهود حتمي إذا عادوا[4]، في حين أن "القومية العربية" التي تدعي قدرتها على التصدي لهذه المشكلات؛ ليست – كما مر بنا - سوى صنيعة الاستعمار.

وفضلاً عن ذلك، يؤكد سيد قطب أن العرب لا قيمة لهم في التاريخ أو المستقبل إلا بوصفهم حملة رسالة الإسلام؛ "وهذا ما يجب أن يذكره العرب جيدا إذا هم أرادوا الحياة،

---

1) المقصود الأسر المالكة؛ كآل سعود، والبيت الهاشمي في الأردن... إلخ.

2) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٧٣٦.

3) نفس المصدر، مج ٣، ص ص ١٣٧٥ - ٧.

4) نفس المصدر، مج ٢، ص ٦٨٢. ومن الواضح في هذا السياق أن سيد قطب يخاطب "غير المسلمين"، وفقًا لنظريته، على أنهم مسلمين، ويحثهم على أن "يعودوا" مسلمين.

وأرادوا القوة، وأرادوا القيادة"[1]. وبعبارة أخرى، يقدم سيد قطب الإسلام بوصفه المحتوى الحقيقي الفعال للنعرة القومية العربية؛ وذلك بالطبع بعد تجريدها – أيديولوجيا - من قوميتها وعروبتها.

وهكذا تهبط فكرة "الجاهلية الشاملة" من علياء تجردها؛ لتكشف عن صراع أيديولوجي مع الناصرية، والدولة القومية المستقلة في العالم العربي عموما، حول ذات الجمهور (الإنتليجنسيا)، وبصدد ذات المهمات.

ومع ذلك؛ فمن الواضح أن هذا الزعم بالقدرة على الانتصار على الغرب والصهيونية، لا يستند إلى أي مبرر واضح أو تصور عملي، بل هو مجرد ادعاء رومانتيكي قومَوي، يستبعد منذ البداية أي مناقشة لمشكلة التخلف/ التبعية على أسس عقلانية، ويرفض أن يرى في التراث ذاته عوامل للتخلف. فالمسألة مطروحة من وجهة نظر الهوية والذاتية

---

[1] نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٩١٨، ص ٣٩٦٨؛ أيضا: مج ٤، ص ٢٣٧٠، مج ١، ص ١٤٠، ص ٥١٢.

القومية الإسلامية، التي تدعي أن مجرد التمسك بها ضمانة كافية في حد ذاتها للتغاب على جميع العقبات.

وعلى أي حال، فبوضع مفهوم الجاهلية على هذا النحو في قلب بنية الفكر الإسلامي، يكون سيد قطب قد وضع أساسا نظريا قويا لعمل سياسي إسلامي ضد النظام الناصري وأشباهه، ولتجنيد الساخطين على النظام على أسس مغايرة تماما لتوجهاته، تستبعد من الوهلة الأولى أي مناقشة حول إنجازات أو مثالب النظام، وتخرج تماما عن دائرة التقسيم الناصري للدول والاتجاهات السياسية إلى رجعية وتقدمية. فبالنسبة للمسلم القطبي تصبح بديهية أن النظام القائم لا يحكم بالقرآن مباشرة؛ كافية لتحديد موقفه، دون ما حاجة لتناول سياسات النظام بالنقد، أو اقتراح بدائل لها[١]. وبهذا الإنجاز

---

[1] ومع ذلك، لم تفت سيد قطب الإشارة إلى نواحٍ من مثالب النظام، وخصوصا جهازه الدعائي المكلف، رابطًا إياه بفكرته، على أساس أنه جهاز ضروري بالنسبة لنظام لا يقوم على العبودية وحده، ويحتاج إلى إنفاق هائل للنفخ في صورة العبد (أي عبد الناصر) "الهزيلة لتتضخم وتشغل مكان الألوهية العظيمة"، راجع: نفس المصدر، مج ٤، ص ١٩٤٢.

النظري تتأسس مشروعية العمل السياسي للاتجاه الإخواني الراديكالي الرافض للذوبان في النظام، أو انتهاج خطة الانتظار لحين سقوطه.

وبعد وضع الحدود المطلقة بين الجاهلية والإسلام، وحفر خنادق الحرب بينهما، وتمييز الرايات بشكل قاطع، تتبقى مهمة الإجابة على ذلك السؤال الاستراتيجي لكل عمل سياسي: ما العمل؟ ما العمل لمواجهة هذه "الجاهلية"؟ كيف يمكن أن تقام الدولة الإسلامية؟ كيف تبدأ عملية البعث الإسلامي؟ وبصيغة ملموسة أكثر: كيف يمكن مواجهة الناصرية، والدولة القومية المستقلة عموما؛ تنظيميا ودعائيا؟

والإجابة التي يقدمها سيد قطب يمكن تلخيصها في: إقامة حزب انقلابي إسلامي يسمى عنده "الطليعة المؤمنة"، أو "العصبة المؤمنة"، تتسلح بعقيدة "الحاكمية/ الجاهلية"، وتتبع خطى نشر الدعوة الإسلامية، كما حدثت منذ أربعة عشر قرنًا[١].

---

[1] س. ق، معالم، ص ص ١١ - ٢.

فمعالم الطريق الذي ستقطعه العصبة، لا بد من اشتقاقها من المصدر الوحيد للمعرفة؛ "القرآن... ومن توجيهاته الأساسية"[١]. ذلك أن "التوجيهات والأسس التي جاء بها القرآن لكي ينشئ الجماعة المسلمة الأولى (في مكة)، هي هي ما تزال التوجيهات والأسس الضرورية لقيام الجماعة المسلمة في كل زمان ومكان..، لا، بل إن أعداءها التقليديين الذين كان يواجههم القرآن هم هم، ووسائلهم هي هي"[٢]. غير أن هذا التماثل لا يجوز أن يخدعنا، ذلك أن دور سيد قطب باعتباره "فقيها للحركة" لا يتوقف على بيان هذه المعالم، وإنما يمتد إلى تقديم "اجتهاد جديد"، يوائم بين هذه المعالم الأولى، وبين "طبيعة الفترة الحاضرة ومقتضياتها المتغيرة قليلاً أو كثيرا"[٣]. يؤهله لهذا الدور في رأيه – بالإضافة لثقافته القرآنية؛ أنه قضى أربعين سنة من

---

[1] نفس المصدر والصفحة.

[2] س. ق، ظلال، مج ١، ص ١٢٤.

[3] نفس المصدر، مج ٤، ص ٢١٢٢.

عمره في "القراءة والاطلاع في معظم حقول المعرفة الإنسانية"[١]، فصار خبيرا بما يسميه الجاهلية المعاصرة.

ومن المفترض أن هذه الخبرة تعفي رجال "العصبة المؤمنة" – الذين يكلفهم سيد قطب نيابة عن القرآن بتغيير "وجه العالم"[٢] – من المرور مثله بمرحلة التعرف على الجاهلية. فعليهم – في فترة الحضانة والتكوين النظري - أن يتجردوا تماما من كل مؤثرات الجاهلية، وأن يقصروا مصدر التلقي في العقيدة على القرآن وحده - وفقًا لتفسير سيد قطب- سواء فيما يختص بالقيم والأخلاق، أو مناهج الحكم والسياسة والاقتصاد[٣]، "لا يخالط عقولهم وقلوبهم غيره من كلام البشر"[٤]، وعلى كل منهم أن يمارس رقابة ذاتية على كل خوالج نفسه وسلوكياته التي كان يمارسها في الجاهلية، "حتى يخلص القلب للتصور الجديد"[٥].

---

[1] س. ق، معالم، ص ١٤٤.

[2] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ١٨٨.

[3] س. ق، معالم، ص ٢١.

[4] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٤١١.

[5] نفس المصدر، مج ١، ص ١٤٩.

والغرض من هذا النمط من التربية هو إنتاج فرد "حاكمي" نقي؛ إن جاز التعبير. فبينما يتلقى آيات القرآن "كما يتلقى الجندي في الميدان" الأمر اليومي، "ليعمل به فور تلقيه"[١]، تكون وقفته "أمام أي عقيدة ليست هي الإسلام؛ هي موقف المفارقة والرفض منذ اللحظة الأولى، وكذلك وقفته أمام أي شرع أو نظام أو وضع ليست الحاكمية فيه وحده.. قبل الدخول في أي محاولة للبحث عن مشابهات أو مخالفات بين شيء من هذا كله وبين الإسلام"[٢]. ذلك أن الجندي لا يبحث في مواقف "الأعداء" وأفكارهم وحججهم، وإنما يكتفي بتمييزهم بشارات وعلامات، ويحدد مواقعهم في الخنادق.

وبعد أن يصبح "المسلم القطبي" جنديا إلهيا، عليه أن يلتزم بالانضباط الداخلي، بأن "يجعل من نفسه ومن خلقه ومن سلوكه ومن حياته صورة حية" لهذا الدين[٣]، فحياته ليست إلا جندية متصلة.

---

1) س. ق، معالم، ص ١٨.

2) س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٢٣٩؛ مج ١، ص ٣٠٥.

3) نفس المصدر، مج ١، ص ص ٤٠٢ - ٣.

وليس هذا الجندي فارسا إقطاعيا، أو نبيلاً محاربا، وإنما هو جندي مأجور، باع نفسه وما له ، فليس له أن يتصرف فيهما خارج إرادته في صغيرة أو كبيرة[١].. ولا يعنيه مصير الدعوة؛ "فذلك شأن صاحب الأمر (أي ا) لا شأن الأجير"[٢]. ولما كان الجزاء أخرويا، فليس له أن يطمع في أي جزاء دنيوي، ولو كان هو "انتصار الدعوة"[٣] ، وإنما له – على ظهر الأرض - أن يستمتع بما يحسه في نفسه – المفرغة - من قيمة الهداية ووضوح الرؤية والطمأنينة، وحلاوة الإيمان[٤]. فإذا كان الإنسان وفقًا لمفهوم الحاكمية يفتقر إلى الإرادة المستقلة، فالجندي الحاكمي لا يتمتع بها بدوره، بل ويفتقر أيضا إلى الضمير الخاص، والرغبة الخاصة، وأي شعور بالفردية.

---

[1] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٧١٦، وفقًا للتفسير الحرفي لآية: ﴿**إن ا اشْتَرى مِن الْمؤْمِنِين أَنْفُسهم وأَموالَهم بِأَن لَهم الْجنةَ**﴾ **(**التوبة،١١١**)**.

[2] س. ق، معالم، ص ١٩٧.

[3] س. ق، ظلال، مج ٦، ص ٣٨٦٢.

[4] نفس المصدر، مج ١، ص ص ٣٧٠ - ١.

غير أن "المسلم القطبي"، المفرغ الشعور والعقل والسلوك من كل ما هو فردي ودنيوي، يستعلي على أقرانه من البشر بفعل هذا الفراغ ذاته. فإذا كان هو عبدا؛ فإنما هو عبد "يخدم سيدا واحدا.. (على خلاف المشرك) الذي يتنازعه (في رأي قطب) شتى الأسياد والأرباب"[1]، فالإنسان عند سيد قطب عبد بالضرورة، فإذا لم يكن عبد ا ، فسيصبح عبدا لمختلف الأرباب الأرضية، أو حتى لشهواته وهواه وجهله. ومن ثم فالحكمة تقتضي أن يستسلم "للمنهج الإلهي" في تدبير أمور نفسه[2]، وينطلق من إدراكه "لحقيقة الألوهية" التي لا يجمعها أي رابط "بحقيقة العبودية" - التي تشمل الإنسان[3] – في تحديد "قواعد التعامل مع شتى الآفاق والعوالم التي يتعامل معها الكائن الإنساني"، بدءا من ا ، وحتى بني البشر[4]. وبعبارة أخرى؛ فالمسلم القطبي إنما يتميز عن أقرانه من البشر بأنه اعتمد - مرة وإلى

---

1) س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨٧.

2) س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٢٦.

3) س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٨١.

4) نفس المصدر، ص ٨٣.

الأبد - الخوف من الحرية والمسئولية الفردية تجاه القيم والمجتمع؛ معيارا لسلوكه، واستسلم للمطلق استسلاما كاملاً. أما مسئولية الفرد المعاصر إزاء القيم والمجتمع، وما يصاحب ممارسة هذه المسئولية من حيرة ومعاناة؛ فقد أصبحت عند سيد قطب دليل فساد، وعبودية لعدة أرباب.. ذلك أن مفهوم حرية الفرد لا محل له في فكره.

ومن الطبيعي أن يشعر "المسلم القطبي" وقد احتل ا خلجاته وسكناته وعقله احتلالاً كاملاً؛ بالاحتقار تجاه "أعراض الحياة كلها"، "وقيم الكافرين" على وجه الخصوص[١]، متفرغًا لوضع "راية ا فوق هامات الأرض والناس، ليتطلع إليها البشر في مكانها الرفيع"[٢]؛ أي فوق هاماتهم..! حيث يمكنهم أن يروا بجانبها، ذلك الجندي – الأجير - العبد القطبي، ممسكًا إياها وقد تعلقت عيناه بالسماء، في نظرة زائغة لا تلمح شيئًا معينًا في هذه

---

[1] س. ق، ظلال، مج ١، ص ٢١٤؛ مج ٢، ص ص ٩١٩- ٢٠.

[2] نفس المصدر، مج ١، ص ٢١٤.

الأرض، ولا حتى ملامح الوجوه أسفل راية ا ، وأسفل قدميه.

ومع ذلك فإن هذا "المسلم القطبي"، وهذا "الإسلام القطبي"- وقد استحالا كيانًا واحدا – يتميزان بهشاشة بالغة رغم هذا المظهر الجبار، فخطوة واحدة يساير فيها الجاهلية - أو انحراف مهما صغر عن كلية الحاكمية - كفيلة بأن تجعله "يفقد المنهج كله، ويفقد الطريق"[١]، "فالشيطان" يترصده في كل مكان وكل لحظة، ومن ثم فلا بد لهذا "المسلم القطبي" من أن يخلع نفسه من جميع الروابط الاجتماعية العادية، لتنحصر عصبيته في "ربه ودينه"[٢]، وجنسيته في عقيدته، ووطنه في "دار الإسلام"؛ حيث تترعرع أزهار الحاكمية[٣]. أما حيث لا تترعرع، فهي "دار الحرب"، وإن كان فيها "مولده وقرابته من النسب

---

[1] س. ق، معالم، ص ٢٢.

[2] س. ق، ظلال، مج ٤، ١٩٢٣.

[3] س. ق، معالم، ص ١٥١.

وصهره وأمواله ومنافعه"[١]. ذلك أنه: "إذا انبتت وشيجة العقيدة، انبتت الأواصر الأخرى من جذورها"[٢].

ومثلما كان الحال في الاغتراب الروحي الشامل[٣]، فإن الخليع "القطبي"، يتميز عن البشر بفعل هذا الانخلاع ذاته؛ حيث إن روابط البشر من الوطن والنسب والجنس والمصالح والمصير المشترك؛ ليست عنده سوى روابط حيوانية، تميز "القطيع"، أما رابطة العقيدة فتتعلق بروح الإنسان، "وإدراكه المميز له عن سائر الخلائق"[٤]، غير أنه من الواضح أن

---

1) نفس المصدر، ص ١٥٧.

2) س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٧٢١.

3) يسمى هيجل هذا الاحتلال الكامل للإنسان بواسطة الإرادة الإلهية، "بالوعي الشقي"، ويحلله كلحظة في تطور الوعي البشري، وهي مقولة تلقي ضوءا مفيدا على هذه الرؤية "العبدية" للإنسان. راجع: زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠، ص ص ٢٤٠ - ٣، ص ص ٢٤٧ - ٥٠. والواقع إن التصور الفلسفي الكامن خاف الأطروحة القطبية؛ مسألة تحتاج جهدا بحثيا إضافيا.

4) س. ق، المصدر السابق، مج ٣، ص ١٥٦١. وتنطوي هذه الرؤية على تفرقة جذرية بين "الجسد" و"الروح"، وعلى تقسيم الارتباطات =

رابطة العقيدة هذه ليست رابطة إنسانية أصلاً؛ وإنما هي رابطة بين "العبد" القطبي وربه، ومن خلال ذلك – وفقط من خلال ذلك - تصبح رابطة بباقي المسلمين القطبيين، فهي رابطة من العبودية المشتركة، ينتفي فيها عنصر المسئولية الفردية عن الآخر، ذلك أن الرابطة بالآخر ليست أصلاً وفق هذه النظرة، سوى أحد مظاهر وتبديات طاعة العبد لسيده، ومن ثم فهي رابطة تتعلق بالاستلاب المشترك لروح الإنسان، والإدراك المميز لعبوديته.

غير أن حركة الاغتراب/ الانخلاع، التي تنتزع "المسلم القطبي" من الجاهلية؛ ترافقها حركة مضادة، تربطه بأنساب وأصهار، يمتدون بطول التاريخ وعرضه، هم سلسلة الأنبياء وأتباعهم المؤمنين. فلما كان جميع الرسل قد جاءوا "بسائر

=

والمشاعر البشرية بين إنسانية وحيوانية. و"الإنسان" إذن هو الروح لا الجسد، غير أن دراسة تداعيات هذا الموقف تحتاج بحثًا آخر.

حقائق العقيدة الإسلامية"[1] (أي الحاكمية)، فإن ذلك يصبح أساسا لتقسيم البشرية على مدى تاريخها وحضاراتها إلى أمتين: "أمة المسلمين من أتباع الرسل.. وأمة غير المسلمين"[2].

هذا عن الروابط الروحية، أما الرابطة الواقعية الوحيدة؛ فهي الانضمام للعصبة المؤمنة. ذلك أن "الإسلام.. هو الانخلاع من المجتمع الجاهلي وتصوراته وقيمه، وقيادته وسلطانه وشرائعه، والولاء لقيادة الدعوة الإسلامية وللعصبة المؤمنة، التي تريد أن تحقق الإسلام في عالم الواقع"[3]. ورغم أن سيد قطب لا يصل به الأمر إلى حد تكفير من

---

[1] نفس المصدر، مج ٢، ص ص ١١٤٧ - ٨. وهذه الفكرة قديمة عند سيد قطب، وجدت أول أصل لها في كتاب "التصوير الفني في القرآن"، الصادر عام ١٩٤٥، ص ١٣٨.

[2] نفس المصدر، مج ٤، ص ص ١٨٩١ - ٢. ومن هنا يرفض سيد قطب منهج علم الأديان المقارن، والقول بتطور الأديان: مقومات التصور الإسلامي، ص ص ٩٨ – ٩؛ ظلال، مج ٢، ص ١٠٩٦، هـ ١.

[3] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٥٠٣.

لا يلتحق من المسلمين الحاملين للعقيدة القطبية بالعصبة المؤمنة، فإنه يحمله أمام ا "تبعة الفتنة في الأرض.. والفساد الكبير"[١].

ذلك أن سيد قطب يرى أن الجاهلية تتمثل دوما في "تجمع حركي"، أو "مجتمع عضوي" متكامل متناسق، "يتحرك بإرادة واعية أو غير واعية للمحافظة على وجوده"[٢]، تتطلب مقاومته وتغييره، وإقامة "مجتمع آخر له ذات الخصائص، ولكن بدرجة أعمق وأمتن وأقوى"[٣]: هي العصبة المؤمنة، ومن ثم فالأفراد "المسلمون نظريا" خارجها، سيظل دورهم الفعلي – بسبب هذه الرؤية للمجتمع الجاهلي ككل متناسق – "يقومون (فعلاً) بتقوية المجتمع الجاهلي، الذي يعملون (نظريا) على إزالته"[٤].

والمسألة بهذا الشكل تعني وضع "الجاهلية" و"الإسلام القطبي" في صورة مجتمع أمام مجتمع، لا في صورة حزب

---

1) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٦٠.

2) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٥٦.

3) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٥٩.

4) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٥٧.

يواجه حزبا؛ أي في صورة كيانات منفصلة، وليس في صورة تيارات سياسية واجتماعية، داخل ذات المجتمع. ويفضي مثل هذا الموقف إلى دمج المجتمع بالسياسة بالعقيدة الدينية، دمجا غير مسبوق. ويصرح سيد قطب مباشرة بفكرته الشمولية؛ فعلاقة كل نظام اجتماعي بعقيدته هي عنده علاقة "انبثاق" مباشر[١]، بمعنى أن المجتمع ينبثق نظامه عن عقيدته. ومن الواضح أن هذه الرؤية لا تزيد عن كونها رؤية رومانتيكية، تبرز جانب الوحدة والهوية في المجتمع على حساب جانب التناقض والانقسام، ولا ترى في تعقد المجتمع سوى تعقد الآلة التي تتلاحم تروسها وسيورها، لتؤدي في النهاية عملاً واحدا متناسقًا. وبوضع العقيدة بوصفها هي بدورها جوهرا لا ينقسم أساسا للمجتمع؛ يكتمل الوصف المثالي الرومانتيكي، ويصبح الفعل الاجتماعي التاريخي أمرا غير مفهوم إلا بوصفه امتدادا لفكر جديد يأتي من خارج المجتمع، من السماء، لينشئ نظامه الخاص.

---

[1] س. ق، المستقبل لهذا الدين، ص ١٢.

وفضلاً عن ذلك، يحتكر ذلك التنظيم (المجتمع) العقيدة؛ حق فهم القرآن، ليكتمل بذلك تحويل العصبة المؤمنة إلى "كنيسة" بحق المعنى، تحتكر المصير الدنيوي والأخروي، ويرتبط بها "شعبها" المسلم ارتباط انتماء؛ فالقرآن عنده "لا يدركه حق إدراكه من يعيش خالي البال من مكابدة الجهد والجهاد لاستئناف حياة إسلامية حقيقية"؛ حيث إن هدف القرآن هو إقامة وتسيير الدولة الإسلامية[1]، ومن ثم فإن إدراك القرآن يتطلب "استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم.. معترك الجهاد"[2]. وبمعنى آخر، يتطلب الانضمام إلى العصبة المؤمنة. وبصفة عامة فإن المعرفة التي لا تتحول لتوها إلى حركة "ليست من جنس هذا الدين"[3].

---

[1] س. ق، خصائص التصور الإسلامي، ص ٦، ص ١٥٧.

[2] نفس المصدر، ص ٧؛ ظلال، مج ٣، ص ١٤٧٦، ص ١٧٣٤؛ مج ٤، ص ١٩٤٨.

[3] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٤.

ويضع هذا التصور لطبيعة "المعرفة القرآنية" أساسا قويا لرفض جميع أشكال الفكر والعمل الإسلاميين خارج نطاق "الإسلام القطبي"، ولو كان داخل نطاق الأصولية الإسلامية، وبصفة خاصة النشاط الإصلاحي؛ فالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في مجتمع جاهلي؛ يجب أن يتوجه أساسا إلى الأمر بالحاكمية، والنهي عن الجاهلية[١]، أما نقد الأوضاع الجزئية المخالفة للشريعة؛ فهي "غيرة غبية" على الإسلام، تقدم ضمنيا شهادة للمجتمع القائم بأنه "مسلم"، عدا هذه المخالفات[٢]. كذلك فإن التكتيكات المهادنة مرفوضة، سواء كانت "التسرب في المجتمع الجاهلي والتميع في تشكيلاته"[٣]، أو الالتقاء معه في منتصف الطريق "كخطة للوصول إلى النصر في النهاية"[٤].

وبالنسبة للفكر الإسلامي، فجميع أشكاله عدا "فقه الحركة" مرفوضة، فلا يجوز تجديد الفكر الإسلامي

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٢، ص ص ٩٤٩ - ٥٠؛ مج ٣، ص ١٧٢٠.

[2] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٢١٦، ص ١٢٢٠.

[3] نفس المصدر، مج ٤، ص ص ٢٠٩٢ - ٣.

[4] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨ - ٩.

بالاستعانة بالفكر الغربي المعادي "لمنهج التفكير الديني بجملته"[١]، أو الدعوة للإسلام تحت عناوين أخرى، كالاشتراكية والديمقراطية[٢]، أو حتى "تلمس موافقات من النظريات العلمية للنصوص القرآنية"[٣]، واختصارا؛ جميع أشكال تجديد الفكر الإسلامي، التي تجد جذورها في فكر الإمام محمد عبده، بما في ذلك اجتهادات سيد قطب السابقة ذاتها؛ حيث إن هذه الأخيرة كانت محاولة لبلورة "العقيدة الإسلامية في صورة نظرية مذهبية.. أو صورة تشريعات مفصلة"، وهي محاولات أصبحت في الطبعة الجديدة لفكر سيد قطب "محاولات ذليلة"[٤].

---

[1] س. ق، خصائص التصور الإسلامي، ص ١٤، ص ٨٧.

[2] س. ق، ظلال، مج ٢، ص ١٠٨٣.

[3] نفس المصدر، مج ٤، ص ١٨٥٨.

[4] نفس المصدر، مج ٢، ص ١٠٨٣. ومع ذلك، فاجتهادات الإمام محمد عبده ليست مرفوضة جملة وتفصيلاً عند سيد قطب، بل هو يقدر أهميتها في زمانها، من حيث مواجهتها لجمود الفكر الإسلامي، ولكنه يأخذ عليها أنها غالت في الدفاع عن عقلانية الإسلام بمنطق الحضارة الحديثة: نفس المصدر، مج ٦، ص ص ٣٩٧٨-٩. ومن هنا يجدر الانتباه إلى أن الأصولية الجديدة ليست =

"فالمسألة الإسلامية" – إن جاز التعبير - مسألة سياسية في المقام الأول، وما يعوق تحول المجتمعات من الجاهلية إلى الإسلام؛ هو "وجود الطواغيت"، و"وجود جماهير من البر تعبد أولئك الطواغيت من دون ا "[١]. وفي ظل هذا الوضع لا يجوز للفقه أن يتجه إلى الإجابة عن أسئلة حول أحكام الشريعة في أرض لا تقام فيها الشريعة، أو إلى الدراسة الفقهية للفروع وأحكامها[٢]؛ فذلك عبث لا جدوى منه؛ حيث إن "المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامي"[٣]، بل هو خروج عن طبيعة الفقه الإسلامي ذاتها؛ حيث إنها في مفهومها القطبي "وليدة الحركة وفق المنهج الإسلامي"[٤].

=

استعادة لموقف الفقهاء الأصوليين القدامى المعادين لفكر محمد عبده في زمنه، وإنما هي مركب من الأصولية القديمة وحركة التجديد معا.

[1] نفس المصدر، مج ٤، ص ٢١٠٢.

[2] نفس المصدر، مج ٢، ص ٩٨٨.

[3] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٩٥.

[4] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ص ١٥١٨ - ٩.

وإذا كانت إقامة المجتمع الإسلامي وفقًا "لفقه الحركة" هو الطريق الوحيد للعمل الإسلامي "الحقيقي"، بل هو الطريق الوحيد عند سيد قطب "لخلاص البشرية المهددة بالدمار والبوار"[١]، فإن "**فقه الحركة**" لا يحرص على وصف هذا المجتمع المقبل؛ بل هو حريص على تجنب ذلك، فاتحا أمام ذلك المجتمع المثالي باب الاجتهاد على مصراعيه جميعا؛ فمشكلات ذلك المجتمع "ليست مشكلات جاهزة حتى نهيئ لها حلولاً جاهزة، إنها مشكلات ستنشأ بشكل خاص وبحجم خاص، وفق ظروف في علم الغيب"[٢]، ولما كان الفقه الإسلامي لا ينشأ إلا في واقع حياة المجتمع المسلم[٣]، ويقوم على فكرة أن "ذلك الواقع يؤلف مع النصوص والأحكام مركبا لا تنفصل عناصره"[٤]، فإن المجتمع المقبل سيكون معفيا من التقيد بالأحكام المعروفة في الفقه الإسلامي، التي نشأت في زمن مضى، وسينشئ فقهه

---

[1] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٦.

[2] نفس المصدر، ص ١٨٩.

[3] س. ق، ظلال، مج ٤، ص ص ٢٠٠٩ - ١٠.

[4] نفس المصدر، مج ٤، ص ٢٠٠٦.

الخاص استنادا إلى "شريعة ا الأصلية، لا إلى آراء الرجال[١]. وإذا كان التصور الإسلامي عند سيد قطب هو في جوهره "تصميم لواقع مطلوب إنشاؤه وفق هذا التصميم"[٢]، فمن الواضح أن هذا "التصميم" غير موجود إلا بشكل ضمني، بل أكثر من ذلك، أنه غير قابل للتعرف عليه قبل بدء عملية الإنشاء ذاتها. وهكذا فإن باب الاجتهاد مفتوح مبدئيا، ولكنه متوقف إلى أجل غير مسمى واقعيا، اللهم إلا فيما يتعلق بفقه إنشاء الحزب الانقلابي الإسلامي؛ فقه الحركة.

والواقع إن الضمانة الأساسية لقيام هذا المجتمع المثالي عند سيد قطب، لا تكمن في اتباع سياسات بعينها؛ وإنما في تربية العصبة المؤمنة، التي ستقيم هذا المجتمع، وإخلاصها للعقيدة، وضميرها الحي المتجرد السابق وصفه. فالنظم الإسلامي هي قبل كل شيء روح ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه العقيدة"،

---

[1] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ص ١٩١ - ٢.

[2] س. ق، خصائص التصور الإسلامي، ص ٦.

وفقًا لمبدأ القدرة المطلقة لإشعاع الذات الرومانتيكية، ومن ثم: "متى وجد المسلمون حقًا.. نشأ النظام الإسلامي نشأة ذاتية، وقامت صورة منه تناسب هؤلاء المسلمين وبيئتهم وأحوالهم كلها"[1]. وبمعنى آخر، فإن سيد قطب لا يقدم رؤية يوتوبية لمجتمع المستقبل، ولا يعنيه في الواقع أوضاع هذا المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بل هو يترك الخيار مفتوحا لكل مجتمع إسلامي لتشكيل واقع إسلامي يناسبه. ومن ثم فإن ما يميز المجتمع الإسلامي عند سيد قطب هو كونه مجتمع عبيد ا ، مجتمع الخاضعين للحاكمية ورجالها.

وبذات المنطق، يؤكد سيد قطب مرارا على الشورى كمبدأ أساسي لنظام الحكم، "لابد من مزاولته في أخطر الشئون مهما تكن النتائج، ومهما تكن الخسائر، ومهما يكن انقسام الصف"[٢]، ومع ذلك فلم يرد أي وصف لهذه الشورى، وعلى العكس، يرسم سيد قطب صورة للمجتمع

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٥، ص ص ٣١٦٥ - ٦.

[2] نفس المصدر، مج ١، ص ص ٥٠١ - ٢.

المسلم، كنوع من الحزب الموسع، فهو في حركته الجهادية، يفرز قيادته المؤمنة، ويحدد حكامه وأهل الشورى به بشكل "طبيعي"، من خلال الحركة، دون أن يرشحوا أنفسهم[١]. وقانون هذا المجتمع هو القرآن والسنة، أما فيما لم يرد فيه نص؛ فالتشريع يكون في حدود أصولهما[٢].

وكتحصيل حاصل، "فأهل الكتاب"، ليست لهم أي حقوق سياسية في كل ما يورده سيد قطب من حقوق لهم؛ وإنما لهم بعض الحقوق المدنية، أهمها التحاكم في أحوالهم الشخصية إلى شريعتهم، وكفالة أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، والتمتع بالضمان الاجتماعي عند العجز والفقر كالمسلمين سواء بسواء[٣]، "ويمتعهم" الإسلام من حيث المعاملة بـ "جو من المشاركة الاجتماعية والمودة والمجاملة والخلطة"[٤]. وفي مقابل هذه "المتع"، فعليهم أداء الجزية، والانصياع للنظام

---

[1] نفس المصدر، مج ٤، ص ص ٢٠٠٨ - ١٠؛ مج ١، ص ٥٣٢.

[2] نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٥٢٥.

[3] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ١١٣.

[4] س. ق، ظلال، مج٢، ص ٨٤٨.

الإسلامي العام[١] – كما يقرره رجال العصبة - وأن يتخذوا موقفًا سلبيا من صراع العقائد، فلا "يفتنوا" من يختار منهم الإسلام، ولا يدعوا المسلمين إلى اعتناق دينهم، ولا يطعنوا في الإسلام[٢]. وفوق ذلك جميعه، يحذر سيد قطب المسلم من أن يشعر – مجرد شعور - برابطة ولاء أو تناصر معهم[٣]، وهكذا يكتمل سقوط فكرة المواطنة.

وبوضع مسائل السلطة على هذا النحو، لا تتبقى سوى قضية حقوق الأفراد. وهي تتمثل في حقهم في الحياة "آمنين على أنفسهم، وبيوتهم وأسرارهم، وعوراتهم"؛ إذ ليس للمجتمع (أي السلطة كما مر بنا) عندهم غير ظواهرهم[٤]. "فالمجتمع المسلم" وقد قيد الفرد بفتاوي العصبة المؤمنة وفهمها للإسلام، لم يعد قادرا على التشريع لنفسه، ولا وضع عاداته وتقاليده، أو تطويرها، وأصبح ظاهره بالكامل مرهونًا

---

1) س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ص ١١٢ - ٣.

2) نفس المصدر والصفحة؛ ظلال، مج ٢، ص ٧٣٢.

3) س. ق، ظلال، مج ١، ص ٣٨٧؛ مقومات التصور الإسلامي، ص ٣٧٤.

4) س. ق، ظلال، مج ٦، ص ٣٣٤٦.

عند المجتمع المسلم (أي السلطة)، ولم يبق له ليتنفس سوى "أسراره" و"بيته". وبعبارة أخرى، فلمن يخنقه مثل هذا المجتمع أن يتمرد سرا فحسب، داخل بيته. وعلى ذلك فكل ما هو فردي ومختلف، وشخصي، نابع من أفكار الفرد وقيمه ووضعه الخاص، ولا يتفق مع قوانين العصبة المؤمنة؛ لا يتبقى أمامه في سبيل سوى النفاق؛ درجات من انعدام التناسق بين الداخل والخارج، بين الضمير والسلوك، بين العقيدة الفردية الحقيقية، والعقيدة المعلنة، وتلك هي النتيجة الحتمية لمجتمع تحدد قيمه فئة من الإنتليجنسيا أيا كانت، تفرض على الأفراد الخضوع لمنطقها، سواء تحدثت باسم ا أو باسم الاشتراكية، أو بأي اسم آخر يستخدم لإلغاء الفردية، ولا يترك للأفراد طريقًا للحياة سوى التشوه المتواصل، للظهور في مظهر يتفق مع القالب المفروض عليهم فرضا.

أما على المستوى الاجتماعي بصفة عامة؛ فيؤكد سيد قطب أن كل فرد سوف يتمتع بجزاء عادل على عمله، وبالأمن و"السكينة والاستقرار الاجتماعي"[1]؛ هكذا، دون

---

[1] نفس المصدر، مج ٤، ص ١٩٠٥.

تفصيل، واعتمادا فيما يبدو على الروح الإسلامية للقيادة، المهيمنة على المصائر.

لا يتبقى سوى وضعية المرأة التي نالت اهتماما خاصا، وسط كل هذه العموميات، فيحدد سيد قطب وضعيتها العامة، باعتبارها داخلة مع الرجل في نوع من تقسيم العمل الجنسي؛ يهدف إلى إنتاج النسل ورعايته[١]، في إطار علاقة تقوم على الواجب، لا على اللذة أو الهوى[٢]، يقوم فيها الرجل بدور القائد[٣]. أما في المجتمع المدني، فلا دور لها، وعملها غير مرغوب فيه، على أساس تعارضه مع واجب الأمومة[٤]. فنواب ا في الأرض – خارج البيت - هم الذكور. وهنا تتضح النزعة المحافظة شديدة التخلف، التي تعد أحد أهم الدوافع المباشرة للاتجاه الإسلامي بمجمله.

***

---

[1] نفس المصدر، مج ٢، ص ٦٤٣؛ معالم، ص ١٢٣.

[2] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٧١؛ ظلال، مج ٢، ص ص ٦٢٠ - ١.

[3] س. ق، العدالة، ط ٧، ص ص ٦٠ - ١.

[4] س. ق، السلام العالمي والإسلام، ص٧٠.

أما وقد تشكل "المسلم القطبي" على النحو السابق وصفه، واستكمل تكوينه العقيدي؛ فقد بقي عليه أن يدخل، كفرد من أفراد "العصبة المؤمنة"، في المعركة التي لا نهاية لها مع "الجاهلية".

وتدخل "العصبة المؤمنة" المعركة كرجل واحد، بفضل الارتباط الداخلي الصارم، الذي يقوم على تقديم الولاء والطاعة، والتبعية للقيادة وحدها[١]. فليس "للمسلم القطبي" أن يشكل مع عدد من زملائه تكتلاً أو جيبا بعيدا عن القيادة[٢]، بل يحرم عليه سيد قطب إبلاغ أي خبر لزملائه دون الرجوع مسبقًا لهذه القيادة، التي تملك وحدها "تقدير المصلحة في إذاعته"[٣]، فيتأتى للقيادة وحدها أن تمسك بكل خيوط التنظيم وحركة الأفكار داخله.

---

[1] س. ق، معالم، ص ٢٠.

[2] س. ق، ظلال، مج ٢، ٧٥٨.

[3] نفس المصدر، مج ٢، ص ٧٢٤. وهذه بذاتها طبعا هي الصورة في المجتمع الإسلامي؛ حيث إنه – كما سبق القول - ليس سوى "عصبة موسعة".

ومثلما تحتشد الجبهة المسلمة، لتُدغم في فرد واحد؛ تحتشد الجاهلية – في تصور سيد قطب – لتندغم في معسكر واحد. ويمثل هذا التصور أساس استراتيجية حركة العصبة المؤمنة.

فالمعركة – كما يؤكد سيد قطب - هي أولاً وأخيرا معركة عقيدة؛ أي معركة هوية، تخوضها الصهيونية والصليبية والشيوعية (وكل منها له صفة العالمية) بهدف واحد: "تحطيم الإسلام"[1]. تتحالف مع بعضها حين تكون المعركة "مع المسلمين"[2]. ويرتب سيد قطب على هذا التحديد استحالة التوصل إلى سلام دائم، أو أنصاف حلول بين المعسكرين[3]؛ فهي معركة وجود مبنية على تصور رومانتيكي عن المجتمع الدولي، يرى فيه هويات مغلقة مشعة، تسعى لصبغ الآخرين بصبغتها، على ذات نمط رؤيته للهوية الإسلامية.

---

[1] نفس المصدر، مج ١، ص ١٠٨.

[2] نفس المصدر، مج ٢، ص ص ٩٠٩ - ١٠، ص ٩٢٥؛ مقومات التصور الإسلامي، ص ص ١١٣ - ٤.

[3] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٦٥٢.

والمعركة ثانيا، تقوم بها نخبة مؤمنة، فالجماهير ليست مدعوة لخوضها، ولا ينتظر منها أن تنصر العصبة المؤمنة إلا بعد جهاد ونصر من عند ا [1]. ومع ذلك فهذه الجماهير غير معذورة، فهي ليست مؤمنة لأنها تسلم رقابها "لعبيد" يتألهون عليها[2]، وليست ضعيفة لأنها كثيرة[3]. وإنما هي فاقدة للنخوة، متنازلة عن كرامتها، قابلة للذل من داخل نفوسها[4]، بل هي المسئولة عن الطغيان بخضوعها وذلها[5].

ومع ذلك، فلا يريد سيد قطب من هذا اللوم أن يدفع الجماهير للالتحاق بالعصبة، وإنما مجرد إدانتها واحتقارها، فالمشروع حلقي في صميمه، يقوم على "القاعدة الصلبة من المؤمنين الخاص الذين تصهرهم المحنة فيثبتون عليها"[6]؛ إذ

---

1) نفس المصدر، مج ٤، ص ص ٢٠٣٦ - ٧.

2) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٣٣٩.

3) نفس المصدر، مج ٤، ص ١٩٠١.

4) نفس المصدر، مج ٤، ٢٠٩٦.

5) نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٨١٥.

6) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٧٨.

إن الكثرة "قد تكون سببا في الهزيمة" لعدم نقائها[1]، فالعصبة المؤمنة مدعوة في الحقيقة إلى "الحذر الشديد من التوسع الأفقي" [2]، بل وإلى تطهير صفوفها من الضعاف والمترددين[3]. وهكذا يفصح سيد قطب بأقصى الوضوح عن مفهومه النخبوي للتغيير، الذي حل محل توجهه السابق بالدعاية إلى الجماهير (والذي حاولنا مع ذلك الكشف فيما سبق عن طابعه النخبوي بدوره)، ومحاولته خلق قاعدة واسعة للحكم الإسلامي.

والمعركة ثالثًا؛ هي معركة ضد نخب متآمرة ضد "الإسلام القطبي" على نطاق عالمي، في رؤية تعيد استنساخ مجمل ما يسمى "بروتكولات حكماء صهيون" [4]، تحمل اليهود بصفة خاصة مسئولية كل كارثة حلت بالمسلمين

---

1) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٦١٨.

2) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٧٨.

3) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٨١٤.

4) س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٦٤، ص ص ١٠١ - ٢؛ ظلال، مج ٣، ص ص ١٨٠٠ - ١، ص ١٢١٩، ص ١٢٧٥، ص ١٢٨٤.

والحركات الإسلامية[١]. وبالنسبة للحاضر، فمؤامرتهم بالاشتراك مع ما يسميه الصليبية العالمية، تقف خلف ما شهده "الإسلام" من "تراجع"، وانحصار في إطار الاعتقاد الوجداني، وانحصار الشريعة في دائرة الأحوال الشخصية[٢]، وخلف تنصيب "أتاتورك" في تركيا، وخلف إقامة نظم (كالناصرية) ذات واجهة إسلامية مهمتها سحق طلائع البعث الإسلامي[٣].

أما كتابات مفكريهم عن الإسلام؛ فهي تهدف إلى كشف مناطق قوته ليسهل التعرف عليها وضربها، أو "دس السم" في عسل المديح للإسلام[٤]. وتبلغ المؤامرة في شمولها إلى حد أن "كل من يصرف هذه الأمة عن دينها أو قرآنها (بالمعنى الحاكمي) فإنما هو من عملاء اليهود، سواء عرف أم لم يعرف"[٥].

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٣، ١٦٢٨.

[2] س. ق، المستقبل لهذا الدين، ص ص ٦ - ٧.

[3] س. ق، ظلال، مج ٢، ص ٩٦٦؛ مج ٣، ص ص ١٦٤٨ - ٩.

[4] نفس المصدر، مج ٢، ص ص ٢٠٦١ - ٢.

[5] نفس المصدر، مج ١، ص ص ٨٣ - ٤.

وهكذا يطرح سيد قطب – تمشيا مع رؤيته العصبوية - رؤية تآمرية للتاريخ، تقيم من رجال العصبة المؤمنة محورا لحركته؛ إذ يلتف العالم حول هدف سحقها، بقيادة خبيثة عالمية، تفهم الإسلام (لاحظ ذلك) على ذات نمط فهم سيد قطب له[1]، وتخاف منه أن يعيق خطتها لحكم العالم المسكين، التي لا يعيها سوى رجال العصبة الأبرار، الذين أقامهم ا على البشرية أوصياء، فأخبرهم بهذه الخطة الجهنمية، بينما هذا العالم المسكين فريسة عمياء لا حول لها ولا قدرة، ترقب معركة العصبتين التي ستقرر مصيرها، مقدما بذلك رؤية تصل إلى منتهى غاية احتقار العقل الإنساني، وحرية الأفراد ووعيهم ومنظوراتهم. فالبشر ليسوا سوى غنيمة معارك النخب المتصارعة وجائزة النصر.

وهكذا غير سيد قطب رؤيته لاستراتيجية الحركة الإسلامية تغييرا جذريا؛ فبينما كان هدف الدعوة في البداية

---

1) على سبيل المثال، يقول سيد قطب إن الصهيونيين والصليبيين والمستعمرين، يعرفون أن "ألف كتاب (إسلامي) وألف خطبة.. لا يغني غناء مجتمع صغير". ومن هنا لا "يسمحون" بقيام هذا المجتمع: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ص ١٨٥ - ٦.

اجتذاب أوسع جماهير الإنتليجنسيا لتؤيد مشروعا، من المفترض أنه يعيد للجماهير حقوقها الاقتصادية والاجتماعية المغتصبة، ويمنحها عن طريق التأكيد على هويتها الإسلامية المفترضة؛ شعورها بكرامتها وأهميتها في المجتمع، بل والعالم كله.. بدلاً من ذلك الهدف، وما ارتبط به من خطة طويلة المدى للدعاية الفكرية؛ أصبحت الاستراتيجية الإسلامية الجديدة تنطلق من استبعاد دور الجماهير صراحة.. وبدلاً من التوجه للأمة وهدم الدولة، يتوجه الداعية (سيد قطب) إلى فئة مختارة، صفوة، عصبة مؤمنة، تصبح هي بذاتها الأمة الإسلامية – بألف لام التعريف - المنوط بها إقامة النظام الإسلامي على هواها، ووفقًا لتفاعلاتها الداخلية، وفهمها للقرآن، الذي هو في تصور سيد قطب، الفهم الوحيد الصحيح له.

ويجسد هذا التصور إلى أقصى مدى الرؤية الرومانتيكية لسيد قطب؛ إذ يوحد بين مفهوم الإنسان ذاته، وبين عضوية العصبة المؤمنة، أو الخضوع لمجتمع الحاكمية، تلك العضوية التي تقوم على الخضوع الطوعي والإرادي لنوع من عملية غسيل المخ، يروض فيها العضو

نفسه على تدبر الأوامر الإلهية كبديل شامل ومطلق ونهائي عن فهم العالم، ويخلع نفسه فكريا ووجدانيا واجتماعيا من عالم البشر، ليحول نفسه – منغمسا في العصبة المؤمنة وخاضعا لقيادتها - إلى وعاء للإرادة الإلهية (أو هكذا يتصور)، ويكسب ذاته ونشاطه (انطلاقًا من ذلك) مصداقية مطلقة غير قابلة للنقاش، أو الفهم، أو التعرض لتفاعل اجتماعي حقيقي مفتوح، تمنحه تعاليا، وتمده بشعور يتمحور حول حق السيادة على البشر؛ انطلاقًا من توحده المزعوم بالمطلق.

ومثلما كان الشاعر من طينة ممتازة، وصاحب مشاعر خاصة في المرحلة الأدبية من حياة سيد قطب، فإن عضو العصبة المؤمنة هو بدوره إنسان ممتاز، بل هو "الإنسان" بحصر المعنى، بل هو في الحقيقة نصف إله، باعتباره حاملاً لأختام الحقيقة المطلقة، بتفويض إلهي صريح، وباعتباره في نظر نفسه خاليا من كل شهوة ومطمع، وتميز ذاتي؛ الأمر الذي يمنحه في نظر نفسه القدرة على نقل البشر إلى الحياة، في مجتمع إلهي بقيادته، مجتمع الحاكمية الذي لا يمنح الأفراد نظامهم السياسي والاجتماعي فحسب، بل يسيطر على

مجمل عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم ومشاعرهم، وكل ما يتبدى منهم، ويقع تحت رقابة عضو العصبة المؤمنة المؤله.

والذات الرومانتيكية المؤمنة - كما رأينا - مشغولة دائما بجهاد لا ينقطع ضد فرديتها، بهدف تخليصها من كل ما هو غير إلهي، ومن هنا معاناتها، وهي تكتسب بفضل هذا الجهاد بالذات شحنة من الغضب والألم ضد العالم اللا إلهي، أو اللا إنساني، الموصوم بالحيوانية والزيف والضلال، وتجد نفسها تحت وطأة حصار لا يحتمل، لا مخرج لها إلا تغيير العالم على ذات صورتها ومثالها. والمجتمع الذي تصبو إليه في النهاية ليست له معالم محددة، سوى أنه نسخة موسعة ومكبرة من العصبة المؤمنة، لا يرتاح بدوره إلا حين يلتهم العالم بمجمله ليصبح على صورته ومثاله.

واستكمالاً للرؤية الرمانتيكية، فإن الصراع يدور مع ذوات شريرة فاسدة بطبيعتها، طواغيت لا هم لهم بدورهم سوى السيطرة – الشريرة هذه المرة - وإفساد العالم، ومنع نور الحاكمية، وهم لا يملكون حقيقة مختلفة، فهم يفهمون العالم على ذات فهم العصبة المؤمنة (أو سيد قطب) له؛ وإنما هم ببساطة اختاروا جانب الشهرة والضلال والظلام.

وعلى ذلك، تمثل هذه المرحلة ذروة اتجاه سيد قطب الرومانتيكي، والنخبوي أيضا؛ فمثل الدولة المجردة التي اتجه إليها مشروع سيد قطب الأول، و"الانكشارية" التي توجه إليها في مشروعه الإصلاحي الثاني، المعنون "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، تصنع هذه الأيديولوجية الجديدة "انكشاريتها"، فتعطي صك ملكية الحقيقة المطلقة لهذه العصبة المختارة، وتمنحها كافة الحقوق في اختيار معالم استراتيجيتها المناسبة، (التي تحدد خطوطها العرضة خطة مستقاة من القرآن ذاته)، وتعزلها في ذات الوقت عن المجتمع – روحيا - خوفًا من خطر الانحراف الماثل دائما.

وفيما بعد، سوف تثبت هذه المواصفات التي يشترطها الفكر القطبي في "العصبة المؤمنة"؛ أن لها ما يقابلها في الواقع الاجتماعي القائم، خصوصا في عهد الانفتاح، فيعتنق آلاف الأفراد هذه العقيدة قلبا وقالبا، ويشكلون تهديدا ماثلاً للنظام الاجتماعي والسياسي.. تلك هي فئة المهمشين، من المتعلمين، ثم من غيرهم، على نحو ما سنرى لاحقًا.

***

وهكذا تنطلق العصبة المؤمنة بثقة وثبات لتؤدي ما تراه واجبها في إنقاذ العالم، لا يشد أزرها في هذه المعركة ضد المؤامرة العالمية، سوى ثقتها في تدخل الإرادة الإلهية؛ ذلك أن عصر "الخوارق لم يمض"[١]، ونصر العصبة المؤمنة "سنّة إلهية ثابتة"[٢]، تدعمها "الفطرة البشرية" التي تندفع بالضرورة إلى إقامة "مجتمع إسلامي"، لتنقذ نفسها من آلام الركام الذي يخنقها[٣]، شرط أن تقوم العصبة المؤمنة بواجبها[٤]، وتصبر على تكاليف الجهاد[٥]، وتنقي قلوبها وصفوفها[٦]. "فالعصبة المؤمنة"، وقد فقدت كل ضمانة أرضية واجتماعية لمحض وجودها ذاته، في ظل هذه

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٤، ص ص ١٨٩٢ - ٣.

[2] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٤٨٩؛ مقومات التصور الإسلامي، ص ٣٦٨.

[3] س. ق، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٧.

[4] س. ق، هذا الدين، ص ص ١٢ - ٣.

[5] س. ق، ظلال، مج ١، ص ٢١٨.

[6] س. ق، معالم، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.

الأيديولوجية المجردة، لم تبق لها سوى الرابطة الروحية بالسماء، والتي حلت محل كل ما هو دنيوي وإنساني.

وتتمثل أدنى مراحل الجهاد في ظروف الضعف ومطاردة الجاهلية الشرسة للعصبة المؤمنة؛ في "المفاصلة الشعورية"[١]؛ أي احتفاظ العصبة على مستوى الوعي بتميزها وانفصالها عن الجاهلية وجدانيا وعقليا؛ فتكتفي في هذه المرحلة باعتزال الجاهلية ومعابدها، مع الاحتفاظ بالصلات التنظيمية[٢]، كما يجوز لها استخدام "التقية"، ولكن باللسان فقط، لا بالقلب ولا بالعمل[٣].

والمرحلة الثانية هي الدعوة، وقاعدتها الأساسية هي إبلاغ الناس بالحقيقة الأساسية في "الإسلام القطبي"؛ أي الحاكمية الشاملة[٤]، بغير تحريف أو تهوين مهما صغر[٥]،

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٤، ص ١٩٤٧.

[2] نفس المصدر، مج ٢، ص ٩٥١؛ مج ٣، ص ١٨١٦.

[3] نفس المصدر، مج ١، ص ٣٨٦؛ أي موافقة الجاهلية بالكلام، دون الاشتراك في أنشطة ضد "الإسلام القطبي".

[4] نفس المصدر، مج ٤، ص ٢٠٧١.

[5] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٤٩٣.

أو تلمس مشابهات في الفكر أو النظام مع الأفكار أو النظم القائمة[1]، والتأكيد – على العكس- على أن الإسلام سيبدل حياة الناس جذريا[2]، وفضح المؤسسات والأفكار المخالفة لمفهوم الحاكمية "التي ترفع لافتة الدين"[3]، والالتزام بهذه المعايير المتشددة أوجب في المجتمعات التي تعتقد أنها مسلمة؛ حيث إنها "أعصى الجماعات على الإيمان في صورته" القطبية[4]، فلا يجوز النكوص أمام تهمة "تكفير المسلمين"[5].. ذلك أن فعل التكفير من شأنه أن يجسد وحدة هذه الجماعة، ويمنحها في عين نفسها تميزها وهويتها، ومبرر وجودها. فالتكفير يعني عزل كل ما هو مختلف ووضعه في معسكر الأعداء، وبذلك تتميز العصبة بكونها "المؤمنة" بألف لام التعريف، وتتضح لها رسالتها التي تتمثل في سحق كل نظام مضاد أو مختلف.

---

1) س. ق، معالم، ص ص ١٧١ - ٢.

2) نفس المصدر، ص ص ١٧٢ - ٣، ص ص ١٦٧ - ٧٠.

3) س. ق، ظلال، مج ٣، ص ص ١٧١٠ - ١.

4) نفس المصدر، مج ٦، ص ٣٩٩٢.

5) نفس المصدر، مج ٢، ص ١١٠٧.

ويؤكد سيد قطب لعصبته أن هذا التصور الاستقطابي جذاب للناس؛ حيث إن التهوين من نطاق التغيير الذي سيحدثه حكم الإسلام، وإن كان "يبدو سهلاً في ظاهره، (فإنه) ليس مغريا في طبيعته"[1]، أما دعوته هو "فمغرية في طبيعتها" – كما يتصور - للفقراء بصفة خاصة؛ حيث إنهم لا يخافون "أن تضيع عليهم مكانة مسروقة لغفلة الجماهير" في ظل حكم الجاهلية[2]. ومع ذلك، فمن الواضح أن الفقر وحده لا يكفي لخلق مثل هذه المزاج الذي يفرح لضخامة المهمة، وبعد المسافة بين الواقع والهدف؛ أي يفرح لشدة انحطاط الواقع من وجهة نظره، ويعتبر ذلك هو "أنسب وضع للمحاولة"، على أساس أن "الدعوة الجديدة جدة كاملة هي أقرب إلى أن تسمع"[3]. مثل هذه الرؤية وتلك الروح لا تتطلب فقرا بالذات؛ وإنما تتطلب اغترابا روحيا شاملاً عن المجتمع، يصل إلى درجة رفضه بجميع قواه ومؤسساته

---

1) س. ق، معالم، ص ص ١٧٢ - ٣.

2) س. ق، ظلال، مج ٤، ص ١٨٧٢.

3) س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٧.

وجماهيره أيضا، كما تتطلب الرغبة في تعميق هذا الاغتراب إلى النهاية، وتأسيسه على دعائم أيديولوجية مغلقة.

ويتسق أسلوب الدعوة مع هذه الروح، فعلى الدعاة أن يتبعوا أسلوب القرآن ومنهجه[١]، الذي يقوم – عند سيد قطب - على استحياء الفطرة واستجاشتها[٢]، والعزف على أوتار النفس البشرية ووجداناتها ومشاعرها، وبصفة خاصة، الشعور بالغيب والمجهول[٣]، فالمطلوب هو الانخلاع، وليس الاقتناع، ومن هنا، فلا يجوز عرض "التصور الإسلامي" في قالب فلسفي أو فكري[٤]، أو تقديم الإسلام في صورة برامج أو تشريعات للحياة[٥]. فالمطلوب هو تحويل اغتراب سلبي إلى اغتراب "إيجابي"، بمحاولة العثور على "العصب الموصل" و"المراكز الحساسة"[٦]؛ فالدعوة الرومانتيكية إنما

---

[1] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٤٠٧.

[2] س. ق، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٠٣.

[3] نفس المصدر، ص ص ١٨٨ - ٩٠.

[4] س. ق، خصائص التصور الإسلامي، ص ص ١٠ - ١.

[5] س. ق، معالم، ص ٣٩، ص ٤١.

[6] س. ق، ظلال، مج ٤، ص ٢٣٩٤.

تخاطب الوجدان في المقام الأول، وتنحي العقل إلى مرتبة تالية.

وتنمو "العصبة المؤمنة" عن طريق الدعوة، حتى إذا أنست في نفسها قوة كافية، انتقلت إلى الجهاد بحصر المعنى؛ أي استخدام القوة، الذي يعبر عنه سيد قطب في كتاباته العلنية "بالحركة"، التي هي وسيلة مواجهة العقبات المادية، "وفي مقدمتها السلطان السياسي"[١]. ويبدأ الجهاد بإعلان المفاصلة مع المجتمع؛ أي إنذاره ومطالبته باتباع منهج الحاكمية، وإعلانه بكفره وضلاله، وتخييره بين "الإسلام" والكفر، فتصبح الأمة أمتين[٢]، ويبدأ الجهاد المسلح.

ولا يفيض سيد قطب في شرح شروط هذه المرحلة، أو كيفية تنفيذها قبل قيام دولة الحاكمية، غير أنه يؤكد أن هذه المفاصلة وما يتبعها من جهاد؛ شرط لتحقيق نصر ا [٣]، كما يقسم أحكام الجهاد في الإسلام إلى "أحكام

---

1) س. ق، معالم، ص ٦٩.

2) س. ق، ظلال، مج ٢، ص ص ١٠٥٨ - ٩، ص ١١٢٥؛ مج ٤، ص ١٩٠٦.

3) نفس المصدر، مج ٣، ص ١٣٠٥؛ مج ٤، ص ١٩٤٧.

مرحلية"، تبدأ من عدم رد الأذى الذي يمارسه الكفار، وتتدرج حتى تصل إلى "الأحكام النهائية"، التي تخير الناس بين الإسلام والجزية والقتل[١]، ويبيح للعصبة أن تزاوج بين الدعوة وبين أي من مراحل الجهاد، حسب تطور توازن القوى، حتى الوصول إلى تنفيذ الأحكام النهائية[٢]، التي تتطلب إقامة دولة قطبية.

فإذا قامت "دار الإسلام"، فمن حقها أن تغزو العالم كله – والعكس غير صحيح[٣] - ولها أن تستبيح أرواح الناس وأموالهم، فلا تحرم إلا "بعهد من المسلمين"[٤].

وهكذا يعيد سيد قطب استنساخ كل المنظومة الفكرية الاستعمارية التقليدية؛ بما في ذلك تبرير الهيمنة بالسعي "لتمتيع" الناس. غير أن هذا الاستعمار الإسلامي القطبي لا يتضمن أطماعا اقتصادية – عند سيد قطب - وإنما هو نابع من كبرياء وطنية وعقيدية جريحة، ويهدف بالدرجة

---

[1] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٤٦؛ معالم، ص ٦٣.

[2] س. ق، ظلال، مج ٣، ص ١٥٨٠ – ٢، ص ١٥٤٧.

[3] نفس المصدر، مج ٣، ص ١٥٨٢.

[4] نفس المصدر، مج ٢، ص ٧٨٤.

الأولى إلى محض السيطرة السياسية و"استعلائها" و"عزتها". غير أنه من المؤكد أن هذا التصور يخلو من أي نزعة إنسانية.

ولا يقوم تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام عند سيد قطب على أساس عقيدة غالبية السكان – الذين هم مجرد غنيمة في معركة النخب كما رأينا- وإنما على أساس نوع السلطة السياسية؛ فالبلد الذي "أهله كلهم ذميون، ولكن حكامه مسلمون يطبقون أحكام الإسلام"، تعد دارا للإسلام، والعكس[1]، فالمهم هو "عقيدة الدولة"، أما عقيدة الأفراد فتخضع لقاعدة "لا إكراه في الدين"[2].

---

[1] نفس المصدر، مج ٢، ص ص ٨٧٣ - ٤.

[2] س. ق، معالم، ص ٨٣.

ومع ذلك فقد لاحظت أن سيد قطب يفهم كلمة "الدين" هنا بمعنى العقيدة الشخصية، أو "صلة العبد بربه"، على خلاف المعنى الذي دافع عنه في مختلف النصوص الأخرى، وهو أن الدين يساوي نظام الحكم. وحتى لا يظهر التناقض في هذه الصفحة (ص ٨٣)، استبدل سيد قطب في هذا النص عبارة "السلطان كله "، بعبارة "الدين كله ".

ومثل هذه العقلية الاستعمارية هي التي يقدمها سيد قطب على أنها مثال "لتسامح" الإسلام.

واستكمالاً لاستنساخ الفكر الاستعماري الحديث، يبرر سيد قطب هذا الاعتداء السافر على حق الشعوب في اختيار نظمها، وتوجيه حياتها وفقًا لعقائدها، باسم "حرية العقيدة": "من حق البشرية أن تبلغ إليها الدعوة إلى هذا المنهج الإلهي الشامل، وألا تقف عقبة أو سلطة في وجه هذا التبليغ بأي حالٍ من الأحوال.. من حق البشرية كذلك أن يترك الناس بعد وصول الدعوة إليهم أحرارا في اعتناق هذا الدين، لا تصدهم عن اعتناقه عقبة أو سلطة.. فإذا اعتنقها من هداهم ا إليها؛ كان من حقهم ألا يفتنوا عنها بأي وسيلة من وسائل الفتنة؛ لا بالأذى، ولا **بالإغراء، ولا بإقامة أوضاع من شأنها صد الناس عن الهدى وتعويقهم عن الاستجابة**"[1]، ولكن طبعا ليس من حقهم أن يغيروا عقيدتهم مرة أخرى.

---

[1] س. ق، ظلال، مج ١، ص ص ١٨٦ - ٧. (التشديد من عندي).

ومؤدى هذا الكلام، أن حكم العالم بسلطة إسلامية لا تنازعها أي سلطة؛ ضروري وجوهري بالنسبة لما يسمى "حرية العقيدة" في هذا الطرح، علما بأن "الحرية" التي تكلفها الدولة الإسلامية للعقيدة هي حرية مكفولة في اتجاه واحد فقط؛ الانتقال من "الجاهلية" إلى "الإسلام". أما العكس، فجزاؤه القتل، ولو لم يصحبه خروج على سلطة الدولة[١].

فعلى هذا النحو سوف يجري – على أيدي "العصبة المؤمنة" – ما أسماه سيد قطب "تمتيع" البشر بخير هذا المنهج[٢].

***

بهذا الإنجاز (تمحور الإسلام حول مفهوم حزبي انقلابي، يتسم فوق ذلك بالنخبوية، ومشبع بالروح الرومانتيكية)؛ يكون سيد قطب قد تجاوز التباس حركة الإخوان السياسية، التي تأرجحت بين الجهاد والترشيح للانتخابات البرلمانية، وهو ازدواج كان ممكنًا في ظل

---

[1] نفس المصدر، مج ٤، ص ٢٢٢٥.

[2] نفس المصدر، مج ٢، ص ٧٠٧.

الاحتلال البريطاني، كشفت مخاطره الدولة الوطنية التي حققت الاستقلال بمعناه المباشر، وانفصل طريق الجهاد السياسي عن طريق الجهاد بأسلمة المجتمع أيديولوجيا، ووجدت "النخبة الثورية" الناصرية البيروقراطية تحديها الأساسي – الذي يستنسخها في ذات الوقت - في "النخبة الإلهية" القطبية، وأثبتت "معالم" سيد قطب قدرة على الحياة تفوق بكثير قدرة "الميثاق"[1]، بسبب تلبيتها الأكثر كفاءة للحاجات الملحة لأشد العناصر اغترابا في المجتمع، الذي كان وما زال يمر بتحولات عميقة بشكل مشوش مبتور، يشل العناصر الفاعلة في المجتمع عن الفعل.

---

[1] الآن، دخل "الميثاق" متحف التاريخ ليدرسه مؤرخو السياسة والفكر السياسي المصري، أما "معالم"، فما زال يواصل صدوره، حتى وصلت طبعاته الصادرة عن دار الشروق وحدها ست عشرة طبعة، وما زال يقرأ ويدرس ويترجم إلى لغات العالم، وما زال يؤدي دوره كمصدر إلهام وعراك واختلاف متجدد، على امتداد العالم الإسلامي السني كله.. وذلك بصفة أساسية؛ لأن الميثاق كان رداء تلفيقيا لخدمة توازن مؤقت، بينما تحمل "المعالم" روحا احتجاجية أصيلة مختنقة – وإن تكن محرفة عن هدفها – ضرورية (في تقديري) لكل تغيير حقيقي.

وسوف نحاول الآن أن نتعرف على العنصر المفجر في كتلة الأفكار التي تناولناها بالتحليل في هذا الفصل، والذي من أجله أعاد سيد قطب كتابة الأجزاء الثلاثة عشر الأولى من تفسيره للقرآن، بالمقارنة مع تفسيره السياسي للإسلام كما ورد في الطبعتين الأولى والثانية من "الظلال"[1].

فبالنسبة لمفهوم الحاكمية، فمن المؤكد أنه – بصفة عامة - ركن لا يمكن التخلي عنه لدى أي فصيل من فصائل الإسلام السياسي، وقد أشار سيد قطب في كتاباته السابقة إلى أن الإسلام يتضمن "أن يكون الحكم وحده، فيكون حق التشريع ابتداء وحده"[2]، وإلى أن الإيمان لا يتحقق إلا بسلوك المنهج الإسلامي، "والتحاكم إلى شريعة ا هو الطريق"[3]. بل ويؤكد سيد قطب أن "لا إله ا تتبعها

[1] سوف نحيل في بقية الفصل إلى الطبعة الأولى من تفسير "الظلال" (التي صدرت أجزاؤها السبعة عشر الأولى تباعا، قبل نوفمبر ١٩٥٤، عن "دار إحياء الكتب العربية") ما لم نشر إلى غير ذلك.

[2] الإخوان المسلمون، ٢ يونية ١٩٥٤، "الإسلام منهاج حياة" (دون توقيع)، س ١، ع ٣.

[3] س. ق، ظلال، ج ٥، ص ٣٧.

مقتضيات في الأخلاق والحكم والسياسة والاقتصاد، ولا يمكن الفصل بينها وبين هذه المقتضيات"[١]، وأن المؤمنين هم الذين يحكمون بما أنزل ا ، والكافرين هم الذين لا يحكمون به[٢]. ومع ذلك فثمة فارق يتعلق بنطاق الحاكمية، ففي تلك المرحلة المبكرة لم تكن الحاكمية تعني أكثر من حق ا في وضع الأسس العريضة للحياة[٣]، فتكون الشريعة بمثابة "الدستور الأساسي"، لا البرنامج اليومي التفصيلي[٤]. ومن هنا؛ فثمة مجال متاح للاستفادة من كل التجارب البشرية، على أساس أن الإسلام "لا يحارب فكرا ولا تقليدا ما لم يصدم فكرته الكلية عن الحياة"[٥]. ومثل هذا التصور للحاكمية يجعل "الإسلام" قاعدة أو أساسا للبناء الاجتماعي والسياسي، ولكنه لا يجعله البناء ذاته، لبنة لبنة، كما سيصبح في مرحلة الستينيات. واتساقًا مع ذلك التصور،

---

[1] الإخوان المسلمون، ٢ يونية ١٩٥٤، المقال السابق ذكره.

[2] س. ق، ظلال، ج ٦، ص ٦٠.

[3] نفس المصدر، ج ٨، ص ١٢.

[4] نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٣.

[5] نفس المصدر، ط ٢، ج ٢، ص ١٨.

يكون "الدين كله "، بمجرد تحطيم القوة التي "يفتنون بها المؤمنين عن دينهم بالقهر والبغي" فقط[1]، دون حاجة لتحطيم كل سلطة غير إسلامية؛ كما طالب سيد قطب فيما بعد، حين أصبح "الدين في المفهوم الإسلامي هو المرادف لكلمة نظام في الاصطلاحات الحديثة"[2].

كذلك فإن "نمط التكفير" المصاحب، كان بدوره محدودا بهؤلاء "الذين يقولون: إن شريعة ا لا تصلح لهذا الزمان"[3]، ومع قيام السلطة الناصرية التي – على خلاف

---

[1] نفس المصدر، ج ٩، ص ١٠٢.

[2] س. ق، العدالة، ط ٧، ص ١٠٢، وقد استعار سيد قطب هذا المفهوم للدين وللألوهية من أبي الأعلى المودودي، وبصفة خاصة كما ورد في كتابه: المصطلحات الأربعة في القرآن، راجع بصفة خاصة تعليق المودودي على اصطلاح "الإله" في: المصطلحات الأربعة في القرآن، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت،ص ص ٢٣ - ٤. واصطلاح "الدين" في: نفس المصدر، ص ص ١٣٦ - ٧.

وهذا التفصيل الفقهي لهذه المصطلحات الأربعة، يعد – في تقديري- أهم ما استفاده سيد قطب من المودودي.

[3] س. ق، ظلال، ج ٦، ص ٦٤.

النظام، الذي انبثق عن انتفاضة ١٩١٩ - حرصت على ربط أيديولوجيتها، ومواقفها السياسية بالإسلام؛ أصبح هذا النمط من "التكفير" عاجزا عن تقديم أساس أيديولوجي كافٍ للاتجاه الراديكالي الإسلامي، وكان لا بد من توسيع مصطلح الحاكمية على نحو يؤدي إلى التهام الإسلام بمجمله، بل والحياة بمجملها[١]، ويتيح نزع الشرعية عن النظام الناصري.

أما مصطلح "الجاهلية"، فكان توسعه مجرد انعكاس لتوسع مصطلح الحاكمية، فقد تطور مفهوم هذا المصطلح سريعا على يد سيد قطب، من "طابع روحي وعقلي معين" غير إسلامي، عام ١٩٥١[٢]، إلى الرجوع "بالحكم إلى قاعدة

[1] حرص سيد قطب على إدخال تصوره الجديد للحاكمية على كتاباته القديمة، التي أتيحت له فرصة لتعديلها. وفي الصفحات الأولى من الطبعة المعدلة من كتابه "العدالة"، نجد هذا التعريف الصارم للإسلام: "هو العبودية وحده، وإفراده بخصائص الألوهية، وفي أولها الحاكمية" (العدالة، ط ٧، ص ١٣).

[2] وذلك في مقدمة سيد قطب لكتاب أبي الحسن علي الحسني الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، والتي نشرت في: الرسالة =

غير ثابتة تتحكم فيها الأهواء؛ أهواء الأفراد والطبقات والعصبيات والقوميات"[1] حوالي عام ١٩٥٣، وهو معنى قريب من المعنى الوارد في "المعالم"؛ "الاعتداء على سلطان ا في الأرض"[2]، وإن كان أقل تحديدا وتمحورا حول مفهوم الحاكمية.

وعلى خلاف المعتقد الشائع، فإن المصطلح الحاكم والجوهري، والذي يشكل بؤرة فكر سيد قطب في مرحلة "المعالم"؛ هو مصطلح "العصبة المسلمة"، أو "المؤمنة"، الذي لم يظهر في أي من كتاباته قبل عام ١٩٦٠. أكثر من ذلك، فإن عديدا من العناصر التي تناولناها بالنسبة لمفهوم "العصبة المؤمنة"؛ كان واردا في الطبعة الأولى من الظلال، حيث نجد فيها نصوصا صريحة، تشير إلى أن رسالة القرآن هي

=

٢٧ أغسطس ١٩٥١، سيد قطب، "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟"، ع ٩٧٤.

أيضا. Sivan, E, Op. cit., P.22; Choueiri, Y., Op. cit., p.95.

[1] س. ق، ظلال، ج ٦، ص ٦٧.

[2] س. ق، معالم، ص ١٠.

تربية أمة، وإقامة نظام[١]، وأنه منهج حياة المسلمين[٢]، وأن تحقيق ذلك يقوم على جهود "الصفوة المختارة"[٣]، التي يعمل أفرادها من أجل الجنة وحدها[٤]، وتنقطع روابطهم الإنسانية "إذا انبتت وشيجة العقيدة"[٥]، وصولاً إلى تعيينهم أوصياء على البشرية كلها[٦].

ومع كل التشابهات الجزئية؛ فإن مفهوم "العصبة المؤمنة" يختلف عن مفهوم "الصفوة المختارة" هذا، في أنها ليست صفوة عقائدية، وإنما عصبة تنظيمية تتبنى منهجا انقلابيا يقوم على مبدأ "المفاصلة" مع المجتمع الجاهلي، الذي لم يرد ذكره في كتابات الإسلام السياسي من قبل.

---

[1] س. ق، ظلال، ج ١٥، ص ٧١؛ ج ٦، ٢٥.

[2] نفس المصدر، ج ١٥، ص ٧٢.

[3] نفس المصدر، ج ١٠، ص ٥٠. وما يرتبط بمثل هذه الفكرة من تطهير الصفوف من الضعاف: ج ١٠، ص ص ١٠٢ - ٣.

[4] نفس المصدر، ج ١١، ص ص ٢٣ - ٤.

[5] نفس المصدر، ج ١١، ص ص ٢٩ - ٣٠.

[6] نفس المصدر، ج ٤، ص ٣٧.

وكان هذا المنطلق الجديد، هو القوة الدافعة التي وجهت سيد قطب إلى دفع عملية تسييس الدين إلى أقصاها، وتوسيع مبدأ "الحاكمية"، ووضعه موضع المحور من العقيدة. فبموجب هذه الأدوات أقيمت المطابقة بين الإسلام والسياسة والمجتمع، وتوحدت "الصفوة" بها ، باعتبارها أداته لتحقيق حكمه، الذي يساوي دينه، وتم تجاوز مشكلات المجتمع وقضاياه وتناقضاته، بصفتها مسائل جاهلية غير ذات موضوع. وتحول القرآن ليصبح في المقام الأول كتابا في الاستراتيجية والتكتيك والتنظيم، وتربية العصبة المؤمنة؛ بهدف إقامة الحكم الإلهي، واستُحدث الفهم "التاريخي" لنصوص القرآن، على النحو الذي أوضحه سيد قطب؛ أي فهم النص في إطار ظروفه بهدف تحديد موقعه في سياق الخطة الإلهية الموضوعة للعصبة المؤمنة للتوصل إلى حكم العالم؛ وهي ما أطلق عليه سيد قطب اسم "فقه الحركة"[1].

---

[1] ويرى نصر حامد أبو زيد أن هذه النظرة التاريخية للنص، لا تعني في الواقع أكثر من التعرف على "أسباب النزول"؛ وهو اتجاه معروف في الدراسات القرآنية (راجع: نقد الخطاب الديني، ط ١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٨٦). غير أن سيد قطب يوظف =

لقد كان الوضع يتطلب ضمانات للنجاح في تكوين منظمة كفاحية، يمكنها أن تتغلب على الدولة الناصرية الشمولية، ولم تعد ممكنة ولا كافية استراتيجية "التوجه إلى الجماهير"، القائمة على خطة "تكوين فكرة إسلامية في نفوس الأفراد والجماعات بجانب التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة"، وتبني الثقافة كوسيلة "وحيدة لتكوين تلك الفكرة"؛ كما عرضها كتاب "العدالة" عام ١٩٤٩ [١]، بعدما صودرت حريات هذه الجماهير، وبعد أن تخلت هي ذاتها عمليا عن الإخوان في محنتهم سنة ١٩٥٤، ونجحت الدعاية الناصرية في استقطابها، وقد تمثلت هذه الضمانات في انتهاج استراتيجية تقوم على إعادة بناء "العقيدة الإسلامية القطبية في نفوس الأفراد والجماعات، قبل أن نفكر في

=

هذه الأسباب في إطار مختلف؛ هو استعادة تفاصيل النهج – في تصوره- فتنقسم إلى مرحلة مكية، تليها مرحلة مدنية.

[1] ط ١، ص ص ٢٣٦ - ٧.

موضوع التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة"[١]، الذي ترك أمره للأجيال القادمة، ولم يعد ثمة موضع لبرامج الإصلاح.

***

لقد وقفت عناصر عديدة متنوعة خلف تبلور الفكر القطبي في مرحلة الستينيات؛ بدءا من إقامة الدولة الشمولية المستقلة، وانتهاء بالفشل السياسي للإخوان واضطهادهم وتعذيبهم. وقد أنتجت هذه الأوضاع ميلاً "تلقائيا" إلى الاتجاه إلى تبني فكر التكفير من جانب الشباب الأكثر راديكالية داخل جماعة الإخوان؛ وهو ما لوحظ منذ عام ١٩٤٩[٢]

---

[1] س. ق، العدالة، ط ٧، ص ٢٦٩. راجع المقارنة بين الاستراتيجيتين في هذا الموضع من الطبعتين: ملحق رقم ٢، واتساقًا مع هذا التحول؛ فقد حذف سيد قطب من الطبعة السادسة (المتداولة الآن) من "العدالة" كل ما اقترحه في الطبعة الأولى – وحتى الثالثة على الأقل - من تشريعات لتحقيق العدالة الاجتماعية على الطريقة الإسلامية، وكذلك= =كل مخططات توجيه الثقافة التي سبق تناولها في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

[2] محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، ط ١، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ص ١٤٦ - ٧.

(عام المحنة الأولى) وعاود الظهور داخل جناح الهضيبي، إبان الصراعات والتفككات التي اعتورت الإخوان عام ١٩٥٤[١]. ومع ذلك فقد ظل هذا الاتجاه مجرد ميل شعوري رافض ومنخلع، إلى أن أتيح له التبلور فكريا على يد سيد قطب، الذي مد فكر المودودي على استقامته، وأضاف إليه[٢]، ونفخ فيه من نزعته الرومانتيكية النخبوية،

---

[1] أشار الشيخ محمد الغزالي إلى أن بعض شباب جناح الهضيبي، يعتقد أن جماعة الإخوان هي "جماعة المسلمين"، وليس "جماعة من المسلمين". والنتيجة الوحيدة التي استخلصها الشيخ من هذه الفكرة؛ هي أنه بموجبها تصبح "مخالفة الأستاذ حسن الهضيبي ضربا من مخالفة ا ورسوله"، منغمسا تماما في الصراع، وغافلاً عن النتائج الأخطر= =لهذا المبدأ. راجع: الدعوة، ١٩ أكتوبر ١٩٥٤، محمد الغزالي، "السمع والطاعة"، ع ١٩٢.

[2] يقول الباحث. Choueiri, Y.، إن المودودي، رغم دوره الرائد في طرح فكر التكفير، لم يذهب بهذا المبدأ إلى أبعد من إدانة الأيديولوجيات السياسية الحديثة، وليس المسلمين الحاليين عموما: Op. cit pp. 95-6. ومع ذلك فثمة تشابه كبير يمكن ملاحظته مثلاً في عرض Charles. J. Adams لأفكار المودودي بخصوص مسألة الدولة الإسلامية:

=

ومن روحه الاستشهادية المعذبة، التي عكست غربته الشاملة الأصيلة، والتي عمقها السجن، فطرح من داخل آلام السجن وعذابات الإخوان، بأسلوبه الأدبي الرفيع؛ تلك الفكرة القنبلة، التي قدر لها أن تلعب دورا محوريا في تاريخ مصر المعاصر، وعلى امتداد العالم الإسلامي كله، حين التقت بغربة قطاعات متزايدة الاتساع من الشباب، ضحايا نمط التحديث غير المتكافئ، على نحو ما سنرى في الفصل التالي.

***

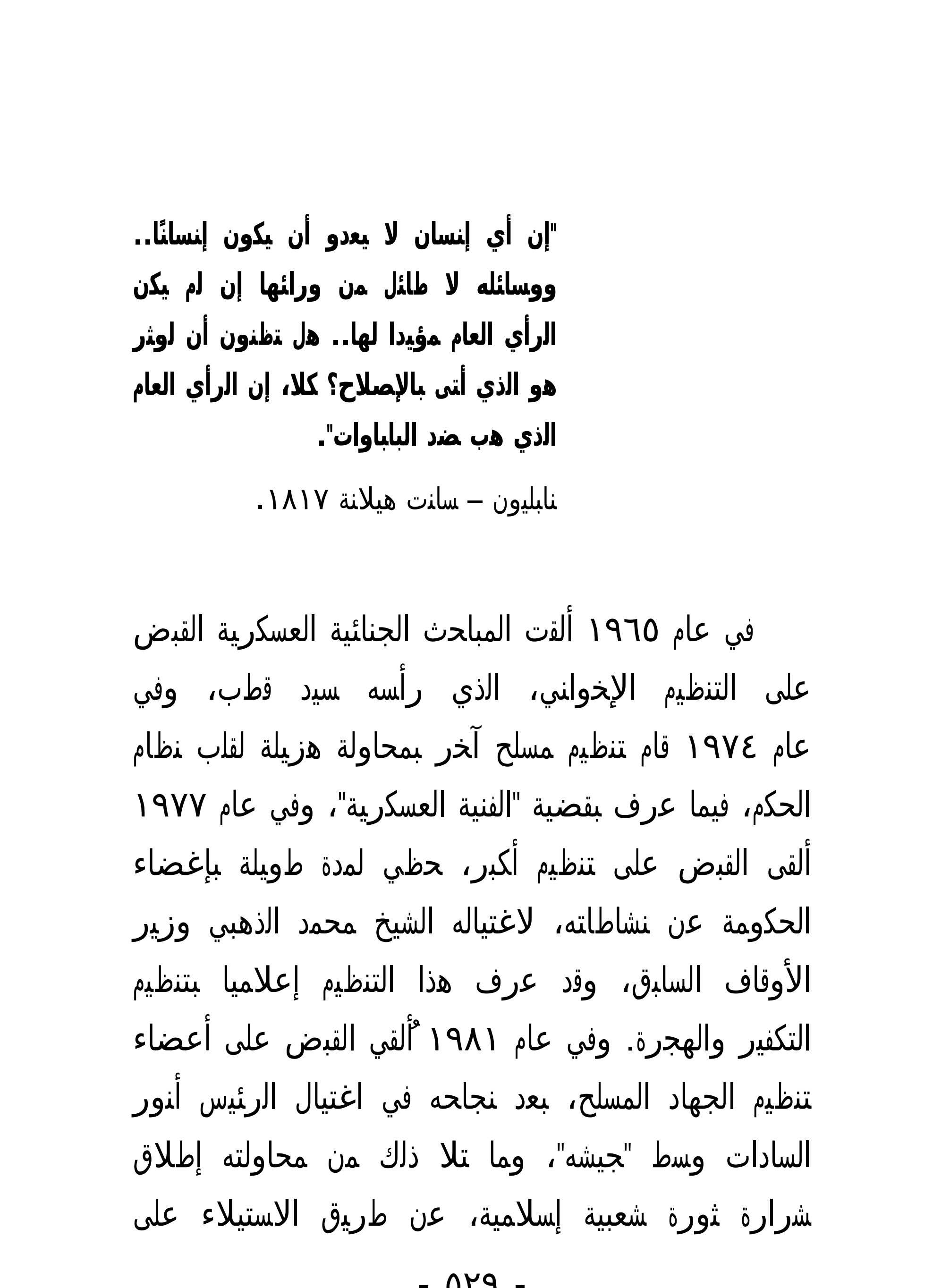
=

(Mawdudi and the Islamic State, in: Esposito, J. L. (ed.), Voices of Resurgent Islam, Oxford University Press, 1983, pp. 99ff.

غير أن فحص جوهر العلاقة بين فكر سيد قطب والمودودي تحتاج إلى بحث مطول مستقل.

الفصل الخامس

بوتقة التكفير



"إن أي إنسان لا يعدو أن يكون إنسانًا.. ووسائله لا طائل من ورائها إن لم يكن الرأي العام مؤيدا لها.. هل تظنون أن لوثر هو الذي أتى بالإصلاح؟ كلا، إن الرأي العام الذي هب ضد الباباوات".

نابليون – سانت هيلانة ١٨١٧.

في عام ١٩٦٥ ألقت المباحث الجنائية العسكرية القبض على التنظيم الإخواني، الذي رأسه سيد قطب، وفي عام ١٩٧٤ قام تنظيم مسلح آخر بمحاولة هزيلة لقلب نظام الحكم، فيما عرف بقضية "الفنية العسكرية"، وفي عام ١٩٧٧ ألقى القبض على تنظيم أكبر، حظي لمدة طويلة بإغضاء الحكومة عن نشاطاته، لاغتياله الشيخ محمد الذهبي وزير الأوقاف السابق، وقد عرف هذا التنظيم إعلاميا بتنظيم التكفير والهجرة. وفي عام ١٩٨١ أُلقي القبض على أعضاء تنظيم الجهاد المسلح، بعد نجاحه في اغتيال الرئيس أنور السادات وسط "جيشه"، وما تلا ذلك من محاولته إطلاق شرارة ثورة شعبية إسلامية، عن طريق الاستيلاء على

السلطة المحلية في أسيوط[1]!! وتوالت الهجمات المسلحة لتنظيمات إسلامية مختلفة على أهداف سياسية أو مدنية، إلى وقتنا هذا، جنبا إلى جنب مع تكوين تنظيمات أخرى، تمارس نوعا من العزلة، وتقيم لنفسها حياة اجتماعية منفصلة، مبنية على تصورات بعينها لمفهوم الإسلام، تنتظر اللحظة المناسبة للانتقال إلى الفعل السياسي المباشر.

وقد نسب إلى سيد قطب وفكره المسئولية عن هذا الطوفان من الجماعات الإسلامية، التي تولد كل يوم. والحال أن الظاهرة أوسع نطاقًا، وأعمق من أن تنسب إلى فرد أو فكر أو كتاب.

ففي ذات الوقت كان الإخوان المسلمون يستعيدون نشاطهم بخطى وئيدة، متخلصين من تراث "النظام الخاص"، متمتعين أحيانًا بدعم غير مباشر من جانب النظام، ومحققين نجاحات مؤثرة في عدد من المواقع النقابية، والأنشطة

---

[1] سنعرض لهذه التنظيمات، وفكرها لاحقًا في هذا الفصل.

الخدمية والاقتصادية[1]. هذا بينما كان النظام القائم ذاته يسعى جاهدا للحاق بالمد الديني الذي يجتاح البلاد، بعد أن أصيبت الأيديولوجية الناصري بتآكل ذاتي، ولحصر هذا المد داخل أطر الشرعية القائمة، ونزع الفتيل الانفجاري للإسلام السياسي، مستعينًا أيضا بجهاز أمني ضخم، يمارس خليطًا من عمليات القبض والانتقام، حائرا بين القانون والعرف في تحديد مفهوم "هيبة الدولة".

هذا كله في الوقت الذي انتشرت فيه الكتب والكتيبات والنشرات، وأشرطة التسجيل، لتعيد صبغ العقلية العامة بروح دينية حقوقية، مسرفة في طابعها الدوجمائي، فتمدها الأوضاع الاجتماعية بحشود من القراء والمستمعين – يتحول بعضهم لاحقًا إلى كتاب – النازحين من الريف الضيق الإمكانيات إلى المدينة المختنقة الفقيرة، بمعدلات جد

---

[1] أكاديمية العلوم السوفيتية، التاريخ المعاصر للبلدان العربية في إفريقيا، ١٩١٧ - ١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠، (بالروسية)، ص ٥٠، ويعلل هذا الاتجاه إلى دعم الجماعات الإسلامية والإخوان من جانب النظام، بالرغبة في التخلص من نفوذ اليسار في الحركة الجماهيرية والطلابية خصوصا.

كبيرة[1]، أسفرت عن نمو سرطاني للأحياء التي سميت عشوائية، لفقدان الدولة أي دور تخطيطي أو خدمي أو تنموي فيها، وبالتالي السيطرة عليها، في ظروف تميزت بزيادة نسب البطالة المقنعة، ذات الأجور الرمزية، خصوصا بين المتعلمين من حملة الشهادات المتوسطة والعليا[2]. ذلك كله في زمن مضطرب سياسيا على المستوى المحلي والدولي، شهد تحولات ملموسة في الشعارات والتوجهات،

---

[1] شهدت المدة من عام ١٩٥٩/٥٨ إلى عام ١٩٧٥/٧٤ زيادة عدد الأسر التي تعيش تحت خط الفقر في الريف من ٢٧% إلى ٤٤%،= =بينما بلغت نسبة الأسر في المدن التي يقل دخلها عن ١٥٠ جنيها سنويا ٣٧% عام ١٩٧٦، في الوقت الذي اتسعت فيه الفوارق بين الطبقات، ليحصل أغنى ٥% من الأسر على ٢٢% من الدخل القومي، بينما يحصل أفقر ٣٤% من الأسر على ١١% من الدخل القومي عام ١٩٧٦: المرجع السابق، ص ٥٩.

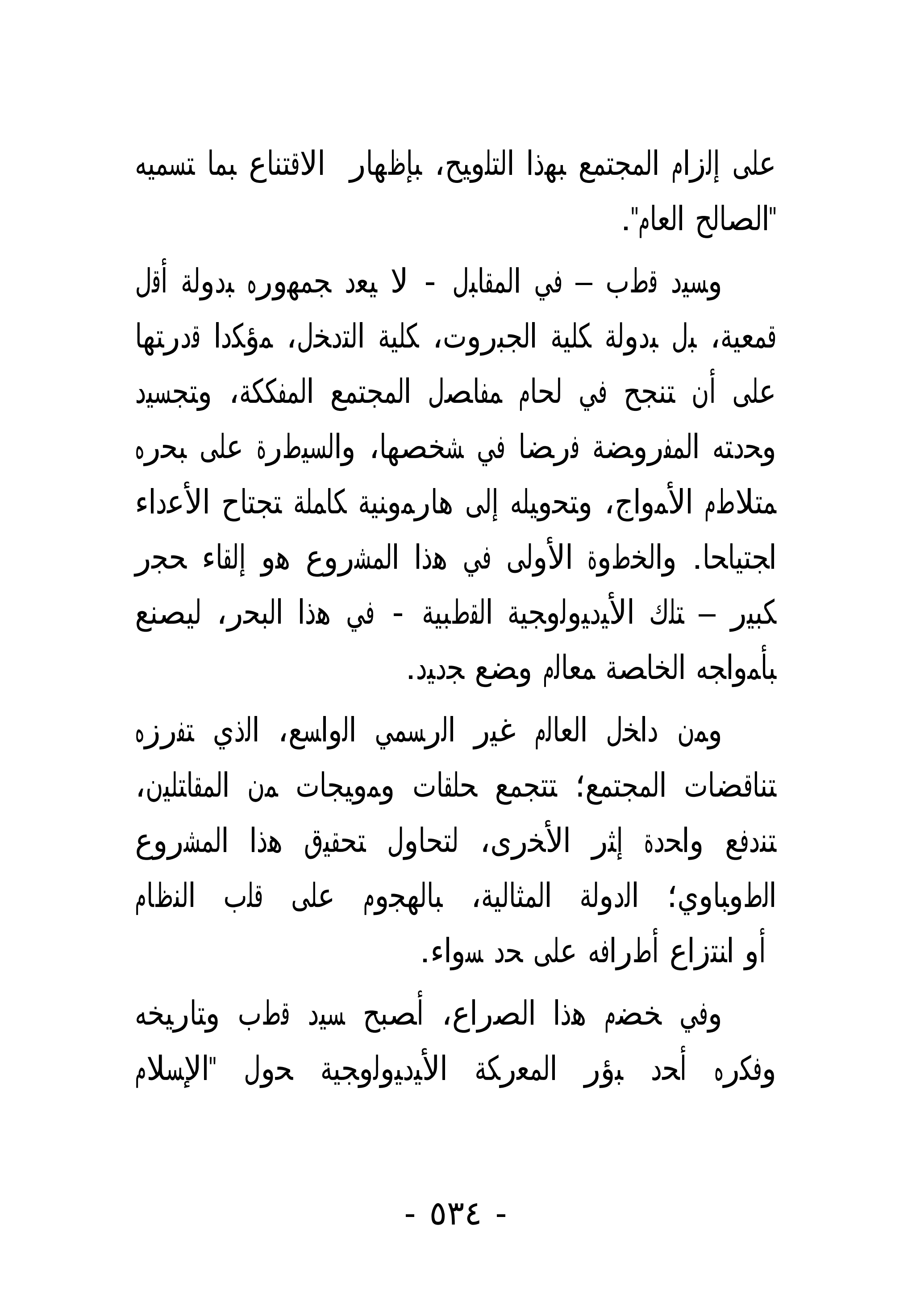
[2] وبصفة عامة تميزت السبعينيات بتوسع هائل في شريحة خارج المجتمع العامل، شريحة المهمشين من الفئات الرثة، في الوقت الذي زاد فيه نمو البطالة الكاملة وغير الكاملة؛ بحيث وصل عدد العاطلين وفقًا للإحصاء الرسمي في أوائل الثمانينيات إلى مليون ونصف مليون عاطل. راجع: المرجع السابق، ص ص ٦٠ - ١.

وعلى الأخص في السياسة الخارجية[1]، شديدة الارتباط بمسألة الهوية القومية، وشديدة التأثير على مجمل الوضع الداخلي؛ بسبب الاختلال المزمن في البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، والذي يعرف باسم التخلف / التبعية.

وفوق هذا البحر متلاطم الأمواج، تطفو دولة هشة – وإن تكن قمعية، وبالغة الشراسة أحيانًا – تحاول إحكام السيطرة على أمواجه، داعية المجتمع إلى "تجنب الفتنة"، متشبثة بمظهر الدولة الأبوية، التي تسعى لحفظ التوازنات الاجتماعية بإمكانياتها الاقتصادية، وملوحة في ذات الوقت بما تملكه من تركزات القوة المسلحة، وقدرتها

---

[1] ترافق مع سياسة الباب المفتوح ازدياد الارتباط بالغرب بعد حرب أكتوبر مباشرة، فعادت العلاقات الدبلوماسية مع الولايات المتحدة في نوفمبر ١٩٧٣، وتوثقت العلاقات الاقتصادية مع الغرب واليابان عامي ١٩٧٤، ١٩٧٥، وجرى السعي لتوثيق الأواصر مع دول الخليج العربية، وكل هذه القوى كانت محسوبة أعداء "لمصر"؛ أي للنظام، قبل ذلك بعامين اثنين. راجع: المرجع السابق، ص ٥٧.



على إلزام المجتمع بهذا التلويح، بإظهار الاقتناع بما تسميه "الصالح العام".

وسيد قطب – في المقابل - لا يعد جمهوره بدولة أقل قمعية، بل بدولة كلية الجبروت، كلية التدخل، مؤكدا قدرتها على أن تنجح في لحام مفاصل المجتمع المفككة، وتجسيد وحدته المفروضة فرضا في شخصها، والسيطرة على بحره متلاطم الأمواج، وتحويله إلى هارمونية كاملة تجتاح الأعداء اجتياحا. والخطوة الأولى في هذا المشروع هو إلقاء حجر كبير – تلك الأيديولوجية القطبية - في هذا البحر، ليصنع بأمواجه الخاصة معالم وضع جديد.

ومن داخل العالم غير الرسمي الواسع، الذي تفرزه تناقضات المجتمع؛ تتجمع حلقات ومويجات من المقاتلين، تندفع واحدة إثر الأخرى، لتحاول تحقيق هذا المشروع الطوباوي؛ الدولة المثالية، بالهجوم على قلب النظام أو انتزاع أطرافه على حد سواء.

وفي خضم هذا الصراع، أصبح سيد قطب وتاريخه وفكره أحد بؤر المعركة الأيديولوجية حول "الإسلام

السياسي"، والتي أصبحت بدورها بؤرة الصراع الفكري في مصر، ومجمل العالم العربي والإسلامي.

وبعيدا عن المبالغة في دور الفرد ودور الفكر في التاريخ؛ سوف يسعى هذا الفصل إلى تتبع انتشار أمواج الفكر القطبي، وما ثار حوله من خلاف فكري ذي طابع سياسي – فقهي، دون إغراق في مسائل الفقه، التي لا ندعي العلم بها، وتمييز أثر هذا الفكر في تفاعل خيوط هذا الخلاف، وتمايز أطرافه الفاعلة، وعلاقتها بالأطروحة القطبية.

***

يبدأ الفكر السياسي القطبي في ممارسة تأثيره على ساحة الإسلام السياسي، منذ أن نجح سيد قطب في بلورته داخل السجون، فبالإضافة إلى نشر كتاباته علنًا الأمر الذي أتاح دخولها حتى إلى داخل السجون[1]؛ سعى سيد قطب لتوصيل أفكاره على نحو أكثر وضوحا ومباشرة، من خلال عدد من القنوات التي تربطه بمجموعات الإخوان داخل

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ص ٣٠ - ١.

السجن وخارجه، وخارج البلاد. فعن طريق أسرته، استطاع سيد قطب توصيل أوراق تحوي أفكاره، كما وردت في "المعالم" إلى الإخوان في سجن الواحات[1]، كما أرسل أوراقًا إلى المرشد العام[2]، تتضمن شرحا لمفهوم الحاكمية، وتحليلاً سياسيا للنظام بوصفه نظاما عميلاً للمخابرات الأمريكية، وتحديدا لدور جماعة الإخوان بوصفها الجماعة المسلمة المنوط بها إحياء الإسلام، وبرنامجا دراسيا وعباديا، مدته سنة ونصف[3]، وعن طريق ابنه إسماعيل الهضيبي؛ وصلت

---

[1] عن طريق كمال السنانيري، أحد قيادات النظام الخاص، وخطيب أمينة، أخت سيد قطب: ق ٦٥، م. أ. ن. عزمي بكر محمد شافع (ابن أخت سيد قطب)، ص ٨، ص ٢٣.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، حميدة قطب، ص ١٧.

[3] نفس المصدر والصفحة؛ م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥) ص ص ٢٤ - ٥، ص ص ٦١ - ٢؛ م. أ. ن، صبري عرفة إبراهيم الكومي (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، ص ٣. ووفقًا لشهادة أحمد عبد المجيد، لم يحو البرنامج جزءا عباديا. وفيما بعد، ادعت زينب الغزالي أن جميع هذه التحركات قد تمت بموافقة المرشد العام: أيام من حياتي، ط ٦، دار الشروق ١٩٨٢، ص ٣٨.

هذه الأوراق عام ١٩٦٣ إلى اثنين من قادة تنظيم سري ناشئ للإخوان خارج السجن[١] (سيتولى سيد قطب قيادته بعد الإفراج عنه) فيطلب أحدهما من زينب الغزالي الاتصال بسيد قطب في السجن عن طريق أخته حميدة قطب، للحصول على مزيد من التوجيهات، فيوافق سيد قطب على إطلاعهم على مخطوط "المعالم"، ويرشدهم إلى الرجوع إلى الطبعة المعدلة من "الظلال"[٢].

وتؤدي عمليات الترحيل والعزل المتتالية التي تقوم بها إدارات السجون؛ إلى تجميع الشباب المعارض للنظام، مفصولاً عن قيادة الإخوان، في سجن القناطر الخيرية عام ١٩٦١[٣]، ليتاح لسيد قطب الاتصال بمن يجري ترحيله منهم للعلاج في مصحة سجن طرة، التي يقضي العقوبة بها. ومع إلغاء منطقة القناطر العلاجية في السجون، يتزايد توافد

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، إسماعيل حسن الهضيبي، ص ص ١٧ - ٨.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، زينب الغزالي، ص ص ١٧ - ٨، ص55، ص5؛ م. أ. ن، حميدة قطب، ص ص ١ - ٢؛ م. أ. ن، سيد قطب، ص ١٤.

[3] عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ص ٤٢٩ - ٣٠.

الشباب على سيد قطب[١]، ويبدأون في التعرف على الاستراتيجية الجديدة[٢]. وبحلول عام ١٩٦٤ كانت قد تكونت مجموعة من قادة هؤلاء الشباب، تدعو للفكر القطبي؛ نجحت في اجتذاب غالبية مسجوني القناطر الشباب[٣].

وبعد الإفراج عنه، وفي فبراير أو مارس ١٩٦٥، يستدعي سيد قطب الطوخي محمد طه رئيس مجموعة القناطر، وقد أُفرج عنها بدورها، ويستعرض معه أسماء أعضائها، ومستوى ثقافة كل منهم، ودرجة صلابته؛ بغرض

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمد طه، ص ١٧.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن يوسف كمال محمد يوسف، ص ٦، ص ١٦، وهو أول من نشر أفكار سيد قطب في القناطر، ولكنه تراجع عنها بعد ذلك؛ م. أ. ن. السيد عيد يوسف الديب، ص ١٥.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمد طه، ص ٢٨، يذكر منهم مصطفى كامل، يوسف كمال، صلاح عبد الخالق أنور، ولا يذكر يوسف كمال: ق ٦٥، م. أ. ن، يوسف كمال، ص ص ٦ – ٧، ص ١٦. والطوخي محمد طه هو قائد الإخوان في القناطر بتكليف من أعضاء مكتب الإرشاد بالواحات.

تنظيمهم فيما بعد في أسر دراسية[١]؛ وهو مشروع لم يتسن له أن يتحقق.

ولا يتردد سيد قطب في الاستفادة من كل فرصة أتيحت له لتوصيل أفكاره إلى التنظيمات الإخوانية في الدول العربية الأخرى، ومحاولة توجيهها فكريا وسياسيا، داعيا إياهم إلى العكوف على دراسة أفكاره، وتربية الأفراد على أساسها، والامتناع عن الدخول في تحالفات أو أعمال سياسية مباشرة[٢]. وبصفة خاصة نجح سيد قطب في الاطمئنان إلى قبول إخوان العراق لأفكاره مبدئيا، فأرسل لهم برنامجا

---

[1] ق ٦٥ م. أ. ن، سيد قطب، ص ٤٥؛ م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ص ٧٨-٨٠، ص ٦٤، وكان الإخوان المفرج عنهم منظمين بتعليمات من أعضاء مكتب الإرشاد بالواحات تنظيما بسيطًا، يهدف إلى التعاون على أمور المعيشة، والحفاظ على درجة من الترابط، والتمسك بعقيدة الإخوان. راجع: ق ٦٥، م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ص ٧ - ٨.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ٤٢.

دراسيا[١]، كما اتصل عن طريق أحد الليبيين بعصام العطار، القيادي البارز لإخوان سوريا[٢].

غير أن العمل الرئيسي الذي قام به سيد قطب بعد الإفراج عنه؛ كان توليه توجيه ثم رئاسة تنظيم سري إخواني، استطاع خلال أربع سنوات (١٩٦١-١٩٦٤) أن يجند أكثر من مائتي شخص[٣]، أغلبهم من الشباب. فقد بدأ

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، ص ص ١٩ - ٢٠.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، عزمي محمود بكر شافع، ص ٩. وهو (عصام العطار) الذي سيقود إخوان شمال سوريا في صدام حماة مع نظام الأسد فيما بعد.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، ص ١٦. واستقر الوضع في أوائل عام ١٩٦٤ على قيادة خماسية للتنظيم، مكونة من: عبد الفتاح عبده إسماعيل، صبري عرفة إبراهيم الكومي، علي أحمد عبده عشماوي، أحمد عبد المجيد عبد السميع، مجدي عبد العزيز متولي. راجع: ق ٦٥، م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، ص ١١.

الاتصال في يوليو ١٩٦٤[1]، وتولى قيادتهم تنظيميا في أوائل عام ١٩٦٥[2]، بعد أن أخبرهم بموافقة المرشد العام على توليه القيادة[3].

***

وفيما بعد (في التحقيقات) أكد قطب – متطابقًا في ذلك مع أقوال المرشد العام – أنه لم يذكر للهضيبي سوى أنه يعطي دروسا دينية مبنية على أفكار "المعالم"، دون إشارة صريحة إلى وجود تنظيم[4]. وبرر ذلك بأنه "يعرف عن

---

[1] ق ٦٥، استجواب سيد قطب أمام محكمة أمن الدولة العليا، محاكمة المجموعة الثانية، ص ٧٠. وقد ذكر عبد الفتاح عبده إسماعيل أن سيد قطب هو الذي أرسل إليه يستدعيه: ق ٦٥، م. أ. ن، صبري عرفة إبراهيم الكومي، ص ص ٣١ - ٢.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ٢٧.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ص ١ - ٢؛ م. أ. ن، صبري عرفة إبراهيم الكومي، ص ٧، ص ٣٢ – ٣، ص ص ٦٦ - ٧٠؛ المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص" (مذكراته)، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨.

[4] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ١٩.

اتجاه الهضيبي أنه لا يريد أن يكون له دور إيجابي في الظروف الحاضرة".. "وأنا اعتبرت إن ده (موافقته على الدروس) إذن ضمني في حدود ما أعلمه من موقفه"[(١)].

والواقع إن قيمة هذا "الإذن الضمني" – إذا كان كذلك حقًا- لم تتعد كونه تكأة لتخطي مجمل مكتب الإرشاد، وهي خطة اتبعها سيد قطب منذ بدء نشاطه الدعائي في السجن، الذي أثار تخوفات واعتراضات أعضاء مكتب الإرشاد؛ بسبب ما نتج عنه من خلاف داخل صفوف الإخوان في السجون، إلى حد مقاطعة معارضي فكر سيد قطب ومؤيديه لبعضهم البعض في سجن القناطر[(٢)].

ففي مواجهة الهجوم الذي شنه أعضاء مكتب الإرشاد على فكر سيد قطب[(٣)]، وعلى شخصه، والتنويه الدائم

---

[1] نفس المصدر، ص ص ١٩ - ٢٠.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ص ٣٢-٣؛ م. أ. ن، يوسف كمال محمد يوسف، ص ١١.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن. عمر التلمساني، ص٥؛ م. أ. ن، محمد رشاد المنيسي، ص ص ٣٨ - ٩ (بخصوص موقف صلاح شادي).

لافتقاره إلى أي سلطة رسمية داخل الجماعة[1]، سعى سيد قطب إلى الحصول على موافقة المرشد العام على تداول أفكاره داخل الجماعة، فأرسل إليه أخته حميدة قطب، التي

---

[1] جرى التأكيد مرارا على أن رأي سيد قطب لا يلزم الجماعة بشيء، ولا يترتب عليه موقف عملي: ق ٦٥، م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ص ٣١ - ٢؛ م. أ. ن، محمد صبري عنتر السيد، ص٦؛ م. أ. ن، عبد العزيز عطية (عضو مكتب الإرشاد)، ص ص ٣ - ٤، ص ١١؛ م. أ. ن. موسى السيد أحمد جاويش، ص ٦. كما أرسلت تعليمات إلى مسجوني القناطر بالكف عن الجدل حول أفكار سيد قطب: ق ٦٥، م. أ. ن، صلاح الدين عبد الخالق، ص ٩. وجرى التنبيه على مسجوني الواحات قبيل الإفراج عنهم، ألا يتصلوا بمسجوني القناطر، المتشبعين بآراء سيد قطب، بعد الإفراج: ق ٦٥، م. أ. ن، مصطفى مشهور، ص ص ٣ - ٤؛ م. أ. ن، محمد رشاد المنيسي، ص ٣٦. وتعريضا به شخصيا، قيل على لسان عمر التلمساني إن سيد قطب دخيل على الجماعة: ق ٦٥، م. أ. ن، محمد رشاد المنيسي، ص ٣٨. ونقل عن عبد العزيز عطية أنه وصفه، بسبب أفكاره بأنه "حمار": ق ٦٥، م. أ. ن، يوسف كمال محمد يوسف، ص ٢١. كما قيل عنه إنه دخل الجماعة بهدف الترويج لكتبه.

نجحت في إقناع المرشد[1]. كما حرص قطب على تجنب التعرض إلى أي أمور تنظيمية خاصة بالجماعة[2]. ومع احتدام المناقشات داخل السجون حول أفكاره، تهرب سيد قطب من مناقشة هذه الأفكار مع من التقوا به بمصحة طرة من أعضاء مكتب الإرشاد[3].

وبعد الإفراج عنه، واجه سيد قطب مشكلة معارضة قادة الإخوان للتنظيم الذي تشكل خارج السجن، وهي معارضة وصلت إلى حد التهديد بإبلاغ المباحث[4]، فما كان

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، عزمي بكر محمود شافع، ص ٢٣؛ حيث علمت أسرة سيد قطب فيما بعد أن المرشد قد أبلغ الإخوان بالواحات موافقته على أفكار سيد قطب التي ورد شرحها في "الظلال".

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، السيد عيد يوسف الديب، ص ص ١١ - ٢.

[3] وهما عمر التلمساني وعبد العزيز عطية: ق٦٥، م. أ. ن، عمر التلمساني، ص٤؛ م. أ. ن، عبد العزيز عطية، ص٤؛ م. أ. ن، أحمد أحمد شربت، ص٤. ويعلق عادل حمودة (المرجع السابق، ص١٥) بذكاء: إن سيد قطب "كان يبدأ مع كل شاب من الجماعة بحذر.. حتى لا يضرب من داخل الجماعة".

[4] المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي ، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة السابعة، ع ٣٥٨.

من سيد قطب حين واجهه فريد عبد الخالق بالمشكلة، إلا أن أوحى إليه بأنه مقتنع بضرر التنظيم بالنسبة لحركة الإخوان[1]، وأبلغه أن المجموعة أنهت نشاطها[2]. كذلك فإن نشاطه في الاتصال بالإخوان خارج مصر لم يكن شرعيا. فحين بلغ الأمر مسامع فريد عبد الخالق، المختص بهذه الاتصالات؛ شعر بوجود "ازدواجية" غير مريحة[3].

ومع ذلك، ففي جميع هذه التصرفات، كان سيد قطب يستند إلى وضعه بوصفه رئيس قسم نشر الدعوة، فمع أن هذا المنصب لا يعطي صاحبه سلطة التعديل في فكر الإخوان، الذي هو مسألة تتخطى مهمات الدعوة، فقد كان تكأة مناسبة لنشاط يختص في نهاية الأمر بالدعوة والفكر.

والواقع إن خطة سيد قطب كان من الطبيعي أن تؤدي إلى حدوث انشقاق داخل الجماعة.. غير أنه لم يكن على

---

1) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق (عضو مكتب الإرشاد) بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

2) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، المقال السابق ذكره.

3) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

وعي تام بهذا؛ وإنما كانت خطته ترمي إلى إحداث انقلاب داخلي في اتجاه الجماعة: "بهذه المجموعة اللي أنا مشكلها، وبمجموعة القناطر، وبالدراسة اللي كنت باديها لهم، والتربية اللي باربيها لهم على المدى الطويل؛ ستتكون قاعدة جديدة لاتجاه الجماعة، عندما تسنح الفرصة للظهور علانية"[١]، آملاً أن يتغلب "منهجه المتكامل للحركة الإسلامية" في النهاية، ويصبح هو "الفكر السائد في الجماعة"[٢].

وإذا كان سيد قطب يعتبر الهضيبي "أنه مازال له وضعه كمرشد للجماعة"[٣]، فإن وجود الجماعة "في حالة وجود مجمد"، "ممزقة من الناحية التنظيمية"؛ كان يسمح من وجهة نظره "لكل من يملك استجماع جانب فيها، وخصوصا من ناحية الثقافة والتربية"؛ أن يزاول ذلك "باجتهاده، إلى حين أن يوجد للجماعة وجود فعلي"[٤]. وفي إطار هذه الفهم، تصبح موافقة المرشد مجرد مسألة تكتيكية، الغرض من

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ١٩.

[2] نفس المصدر، ص ص ١٩ - ٢٠.

[3] نفس المصدر، ص ١٩.

[4] نفس المصدر، ص ص ١٩ - ٢٠.

الحصول عليها فتح الباب لحرية الحركة داخل الجماعة، خصوصا أن مسألة تنظيم ١٩٦٥ لم تكن مجرد مسألة ثقافة وتربية؛ بل إعداد كادر تنظيمي متميز كحد أدنى.

أما بالنسبة لأعضاء مكتب الإرشاد، فكانوا في نظر سيد قطب من الراغبين في عدم التحرك ضد النظام[١]، الخائفين على مراكزهم القيادية داخل الجماعة في إطار هذه الخطة[٢]، وبصفة خاصة، رافضين لأي حركة منظمة من الشباب، قد تهدد كلاً من الهدنة مع النظام، وسلطتهم التنظيمية، على غرار السابقة مع "النظام الخاص" قبل ١٩٥٤[٣].

غير أن تطور الأحوال لم يمكن سيد قطب من استكمال خطته لتحويل الجماعة من الداخل تدريجيا؛ بفرض إمكان نجاحها أصلاً. ومع استشعار قرب التعرض لضربة أمنية للتنظيم من جانب النظام، يفرق سيد قطب بوضوح بين ضربة موجهة إلى التنظيم الذي يقوده، تستدعي ردا حاسما

---

[1] نفس المصدر، ص ٧.

[2] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ٧٠ - ١.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ص ٣٦ - ٧.

بالسلاح، وبين ضربة عامة ضد الإخوان لا تطال غير الأعضاء القدامى المعروفين سلفًا للمباحث، بما فيهم هو ذاته.. فتعليماته في تلك الحالة الأخيرة: "لا تورطوا أنفسكم"[1]. هنا يصبح الإخوان ضمنًا في وعي سيد قطب فريقين؛ أولهما فريقه الخاص، تجمع أعضاءه روابط من الولاء والعقيدة أعمق من الرابطة التي تربطهم ببقية الإخوان، وتعطي لأمنهم أولوية بالنسبة لباقي الإخوان.

وواقع الأمر أن سيد قطب كان يدرك منذ البداية وجود فوارق أساسية بين رؤيته السياسية وبين اتجاه الجماعة. فرغم أنه في اتجاهه إلى "تربية الفرد المسلم" وتصريحه برفض عمليات "النظام الخاص" قبل ١٩٥٤ [2]؛ كان يبدو كما لو كان يلتقي مع انتقادات أكثر العناصر اعتدالاً داخل صفوف الإخوان لتجربة ما قبل ١٩٥٤، فإن هذا الاتجاه

---

1) نفس المصدر، ص ص ٤٢ - ٣.

2) ق ٦٥، م. أ. ن، منير أمين الدلة، ص ٦. ونظرا لاهتمامه الشديد بالعلاقة الحسنة مع النظام؛ فقد أراحه مثل هذا التصريح من جانب سيد قطب، دون أن يفكر في ربطه بكتاباته المتأخرة، الصريحة في عدائها للنظام.

لم يكن يعبر في الحقيقة إلا عن رؤيته لطبيعة المرحلة التي يمر بها تكوين "العصبة المؤمنة" المفترضة، التي تستدعي، "عدم إضاعة الوقت في فرض التشريع الإسلامي بالقوة"[١]، قبل تكوين هذه العصبة على أساس مفاهيمه لتفاصل المجتمع فيما بعد مفاصلة جذرية، ومثل هذه التصور الراديكالي لا بد وأن يرفض اشتراك الإخوان في الانتخابات[٢]، وأن يرى في تركيز الجهود على إسقاط الملك؛ جهدا لم يسفر إلا عن "عهد ضيق عليهم (الإخوان) أكثر"[٣]. وبصفة عامة، فالنشاطات السياسية "الدنيوية"؛ من قبيل محاربة معاهدة أو اتفاقية، أو اتجاه سياسي أو حزب، أو حتى مطالبة الحكومة بتطبيق الشريعة؛ مرفوضة عند سيد قطب، على أساس أن "المجتمعات ذاتها بجملتها قد بعدت عن فهم مدلول العقيدة الإسلامية"[٤]، ومن هنا فالمطلوب هو هدم النظام من القواعد عن طريق تكوين العصبة المؤمنة، لا المزاحمة على النفوذ فيه.

---

1) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٩٦.

2) ق ٦٥، م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٤.

3) نفس المصدر، ص ص ٩١ - ٢. والمقصود عهد عبد الناصر.

4) نقلاً عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ص ١٥٢ - ٣.

ومع ذلك يظل حسن البنا بالنسبة لسيد قطب رائدا. ويبدو أن سيد قطب قد فسر نشاطات البنا الغامضة في تحولاتها، بأنها تتبع خطته هو الحركية. وإذا كانت الجماعة منحرفة في نشاطها السياسي؛ فإنما يرجع ذلك عند سيد قطب إلى فشل قياداتها في "إكمال الطريق الذي وضعه الأستاذ البنا"[1]. ويتيح تصوير الأمور على هذا النحو لسيد قطب أن يرى نفسه الوريث الحقيقي لزعيم التنظيم ومؤسسه، ويبيح له، نظريا ونفسيا، المناورة على التيارات القائمة داخل الجماعة؛ سعيا لاستكمال "الطريق الصحيح".

***

وأيا كانت درجة وعي سيد قطب بطبيعة نشاطه الانشقاقية، فلا شك أن التنظيم الذي قاده كان الأداة الأولى لتحقيق أهدافه، والعمل الأكثر كشفًا لطبيعة التحول الذي كان ينوي إحداثه داخل "الإسلام السياسي". ووفقًا لشهادة قادة

---

[1] المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨. وقد ذكر سيد قطب نفس الملاحظة في التحقيق، ق ٦٥٦، م. أ. ن، سيد قطب، ص ١٦.

التنظيم؛ فقد كان أثر احتكاك التنظيم بفكر سيد قطب، قبل الإفراج عنه وبعده؛ هو تغير اتجاه حركة التنظيم من السعي لتنظيم اغتيالات لقادة النظام، إلى "تربية صف مسلم"، يقيم مجتمعا إسلاميا أولاً، ثم يصل إلى الحكم"[١]، عن طريق برنامج دعائي تربوي "طويل المدى، ومتروك فيه الزمن بلا حساب"، يدعي سيد قطب في التحقيق أنه يهدف إلى التوصل إلى تكوين جيل مسلم، أو على الأقل قاعدة واسعة يمكن أن يقوم عليها النظام الإسلامي[٢]. غير أن الفكرة القطبية – كما سلف القول - كانت تقوم في الحقيقة على بناء تنظيم عقائدي انقلابي، يدخل بعد استكمال نموه في طور الدعوة الجهرية، التي تؤدي إلى مواجهة شاملة مع الدولة والمجتمع القائمين، تصل إلى درجة المواجهة المسلحة في المستقبل، بغرض بناء الدولة الإسلامية. وعلى ذلك فإن دور التنظيم هو أن يكون "وسيلة لتربية أفراده ليكونوا في مستوى

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، صبري عرفة الكومي، ص ٥٣.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ٢٨.

الطليعة المؤمنة المطلوبة"[١]؛ الأمر الذي استلزم "تحويل عقلية هذا التنظيم تدريجيا"[٢] إلى الاتجاه الجديد.

ويتضح اتجاه "تحويل العقلية" هذا بأكبر قدر في النشرات السرية، التي كانت تمرر على أعضاء التنظيم[٣]، وأهمها "خيوط خطة"، الذي كتبه سيد قطب في جزأين، والذي يضع الاستراتيجية العامة للحركة؛ فيخلص من التوحيد بين الإسلام والحاكمية، ورصد شمول الجاهلية للعالم كله،

---

[1] نفس المصدر، ص ٢٩. قارن مع: الفصل الرابع، ص ١٦٢؛ حيث التشديد على دور النخبة لا الجماهير.

[2] نفس المصدر، ص ص ١ - ٢، ص ٢٧. وعن تفكيرهم في المدة السابقة على علاقتهم المباشرة بسيد قطب في خطط الاغتيال، راجع:
ق ٦٥، م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٢؛ م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، ص ص ٧ - ٨، ص ٤٥؛ م. أ. ن، صبري عرفة الكومي، ص ص ٢ - ٣.

[3] وهي: "خيوط خطة" من جزأين، "من نحن ومن الناس"، "صيحة الحق"، "من هم المسلمون": ق ٦٥، م. أ. ن، عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ١٦، ص ٤٨؛ م. أ. ن، محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ١٣.

إلى تعيين مهمة الإخوان بإعادة "إنشاء الإسلام في الأرض"، ليتوصل إلى الفصل الحاسم بين الإخوان والعالم: "إن جماعة الإخوان المسلمين ليست قطاعا من هذا الشعب، ولا قطاعا من المجتمع العربي أو العالمي، وليست من "رعايا" الحكومة المحلية.. إنها "كينونة" جديدة تنشأ منفصلة عن كل هذه التشكيلات الوطنية أو القومية، أو العالمية". ومن ثم فمعنى بيعة الإخوان لمرشدهم (لاحظ أنه يأخذ البيعة للمرشد) "هو أننا نقيم لنا قيادة غير قيادة الشعب وإمارته، وأننا نخلع طاعتنا وولاءنا لمحكومية هذا الشعب لنسلمها إلى أميرنا"[١]. وتحدد النشرة موقف "الجماعة المسلمة" من النظام بأنه يتمثل في إنكار شرعية الوجود ابتداء، مع جواز أداء الضرائب والتوظيف والخدمة في الجيش، على أساس "أحكام الإكراه"؛ أي مع الرفض القلبي ومحاولة التماص[٢]. ويسمى مجمل هذا الموقف: المفاصلة الشعورية[٣].

---

[1] ق ٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، ص ص ٣٤ - ٥.

[2] ق ٦٥، مرافعة النيابة الختامية، المحاكمة، ص ٥٠٢.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ١٦، ص ٤٨.

وفي الجزء الثاني من "خيوط خطة"، يحدد سيد قطب طبيعة المعركة المثارة ضد الإسلام – حسب نظرية المؤامرة العالمية - بأنها تهدف بعد نجاحها في إنهاء الخلافة؛ إلى "استبدال عقيدة بعقيدة، وقيم بقيم، وشعارات بشعارات: الميثاق بدل الإسلام، الاشتراكية بدل العقيدة، القومية العربية بدل الجنسية الإسلامية". وهذه الشعارات "تفريغ لمفهومات الدين وإصطلاحاته وشعاراته، في هذا الدين الجديد الذي يقام". أما الهدف الثاني؛ فهو "تدمير الخامة البشرية التي يمكن أن تحمل عاطفة دينية"؛ وذلك بنشر الفساد الأخلاقي[١]. ويقترح سيد قطب في مواجهة هذه "الخطة" من حيث تكوين الفرد المسلم؛ إعداد "كل أخ" بذلك "الوعي العقيدي، وذلك الوعي الحركي"؛ بحيث يمكنه الاضطلاع بتبعة الحركة المناسبة "في الظروف التي لا يملك فيها الاتصال المستمر بقيادته"[٢]، واضعا بذلك أساس **المفهوم العنقودي** للتنظيمات السرية الإسلامية، الذي سيطبق على نطاق واسع فيما بعد.

---

[1] ق ٦٥، مرافعة النيابة الختامية، المحاكمة، ص ٥٠٤.

[2] ق ٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، ص ٥٠٥.

أما "الوعي العقيدي"؛ فقد تكفل بتحقيقه برنامج دراسي، يعتمد بصفة أساسية على كتب سيد قطب ومحمد قطب، وأبي الأعلى المودودي[1]، مقسم إلى ثلاث مراحل، مدة كل منها ستة أشهر، كرست المرحلة الأولى منها لدراسة "المرحلة المكية" في سور القرآن، وتفسيرها في الظلال وسيرتها[2]، فضلاً عن كتاب "المعالم"، الذي لعب دورا هاما في بلورة فكر التنظيم، رغم أن طبعته الأولى لم تظهر

---

[1] راجع أسماء كتب البرنامج الدراسي شبه كاملة في: أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ٧٥ – ٧. وتحوي القائمة ٣٤ كتابا، منها سبعة كتب لسيد قطب، تشمل تفسيره للقرآن، وثلاثة لأخيه محمد قطب، وأربعة المودودي، وكتابين لابن تيمية، وكتاب العقائد لحسن البنا، وبعض كتب التراث الأساسية، وكتب سياسية تشمل بروتوكولات حكماء صهيون، والعالم اليوم لمورو برجر، والغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب؛ وهي من ضمن مصادر الفكر القطبي.

[2] مثلاً: ق ٦٥، م. أ. ن، حمدي حسن صالح، ص ٢٠؛ م. أ. ن، محمد عبد المعطي إبراهيم، ص ٢٣؛ م. أ. ن، أحمد محمد أحمد ضاهر، ص ٦، وغيرها كثير.

إلا في أواخر عام ١٩٦٤[١]؛ حيث فهم منه الأعضاء "أنه لا بد من وجود مجتمع مسلم من جديد لكي يحكمه الإسلام، وأن السبيل إلى ذلك هو وجود جماعة مسلمة"[٢]. ووفقًا للنظام الإخواني الذي يقوم على دمج الأعضاء عضويا في التنظيم؛ كان للتنظيم برنامج مكثف للعبادات، منها عبادات جماعية لأعضاء كل أسرة، وبرنامج للتمرينات الرياضية[٣]، تحول فيما بعد إلى برنامج للمصارعة والتدريب على السلاح، مع تزايد احتمالات الصدام مع الحكومة.

***

ورغم قيام التنظيم، تحت تأثير سيد قطب بتبني خطة تقوم على دعاية وتجنيد طويل المدى؛ فقد احتفظ بمبدأ العنف المسلح، تحت عنوان: حق التنظيم في "حماية نفسه من

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، مبارك عبد العظيم عياد، ص ص ١٢٠ – ١. ومع أنه يقول إن "المعالم" شأنه شأن أي كتاب آخر في القائمة، إلا أنه أكد أثره الفعال في تجنيد الأعضاء؛ بسبب تماسك أفكاره: نفس المصدر، ص ص ١٠ - ١.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، كمال عبد العزيز العرفي سلام، ص ص ١١ - ٢.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، فاروق أحمد علي المنشاوي، ص ص ١٦ - ٧.

الاعتداء عليه بتدريب مجموعات فدائية تتحرك فقط عند الاعتداء"[1]، بهدف "ألا تضعف الروح المعنوية للإخوان" تحت تأثير الضربات الأمنية المتكررة، ويتسنى "قيام حركات أخرى للجماعة"[2]. وبدأ إعداد الخطط العملية للانتقام مع تزايد التوقعات بقرب حدوث ضربة أمنية كبرى للإخوان، قد تشمل التنظيم[3]. وتضمنت أهداف الضربة الرادعة اغتيال

---

1) ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ٢٨.

2) ق ٦٥، م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، ص ص ٥٦ - ٧؛ م. أ. ن، صبري عرفة الكومي، ص ٦٦؛ م. أ. ن، كمال عبد العزيز سلام، ص ص ٢٠ - ١، ص ٢٧؛ م. أ. ن، مبارك عبد العظيم عياد، ص ١١٦؛ م. أ. ن، عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ٣٧.

3) رصد التنظيم تزايد نشاط المباحث في مراقبة الإخوان وسؤالهم، وتوزيع منشورات تحمل الطابع الإخواني في نقابة الصحفيين، وفسر ذلك على أنه تمهيد لحملة أمنية قادمة، فضلاً عن تناثر إشاعات عن إعادة تنظيم الإخوان: ق ٦٥، م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ص ٣٩ - ٤٠؛ م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، ص ٥٦، كذلك تخوف التنظيم من كثرة الحديث في أوساط الإخوان حول كتاب "المعالم": أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ٩٧ - ٨؛ ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ص ٤ - ٥.

جمال عبد الناصر، وعلي صبري (رئيس الوزراء)، وعبد الحكيم عامر، وزكريا محيي الدين، وتدمير الكباري ومحطات الكهرباء في القاهرة والإسكندرية والمنصورة، وسنترالات التليفونات؛ بهدف شل حركة النظام[١]، وجرى تعديل الأهداف بالحذف والإضافة عدة مرات بعد ذلك.

ولم يكن لدى قيادة التنظيم أي وهم بإمكان الاستيلاء على السلطة بمثل هذه الضربة؛ فكل ما توقعته من أثر سياسي للعمليات هو حدوث فراغ في الحكم، قد تملؤه أي مجموعة من مجموعات ضباط الجيش، الموالية للنظام أو المعادية له[٢].

ومن بين مختلف الاحتمالات؛ لم يبحث التنظيم سوى احتمال وحيد، هو وثوب الشيوعيين على السلطة؛ ففي تلك الحالة وحدها تقرر: "كنا حنرد عليهم، وندخل معهم في

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، صبري عرفة الكومي، ص ص ٣٣ - ٤.

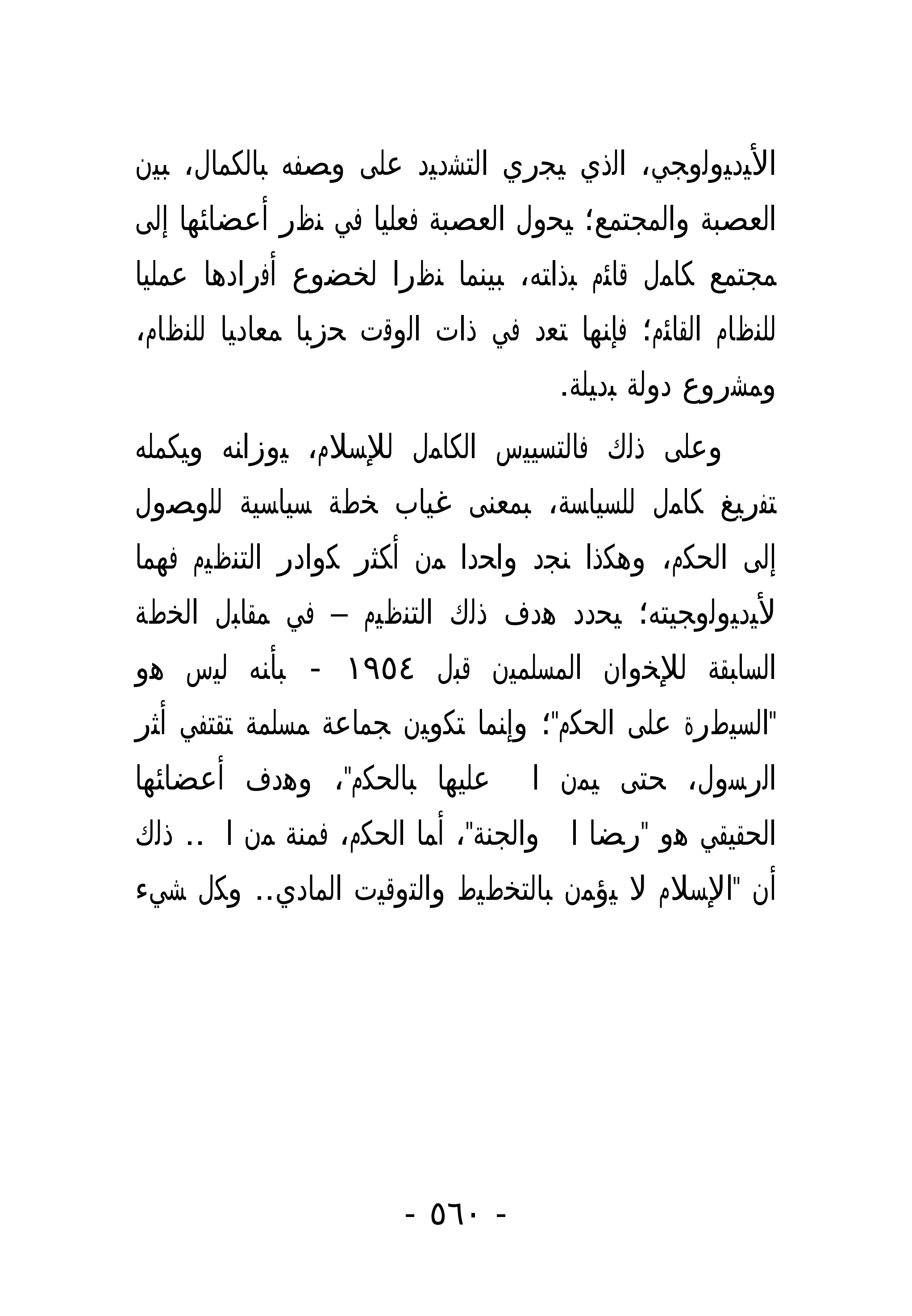
[2] ق ٦٥، م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، ص ص ٣١ - ٣، ص ص ٥٦ - ٧.

معركة زي ما حصل في العراق"[١]. أما كيفية هذه المواجهة، وخريطة القوى السياسية الموجودة فأمر لم يكن يعني قيادة التنظيم – فيما يبدو - في قليل أو كثير!.

وهكذا - وفقًا لمنطق سيد قطب - من المحظور على التنظيم وغيره من التنظيمات الإسلامية؛ أن يدخل في أعمال سياسية مباشرة؛ "مثل محاربة اتفاقية، أو إسقاط حكومة"، ولكن يجوز له دفاعا عن النفس؛ أن يقوم بحركة اغتيالات واسعة، دون النظر إلى نتائجها السياسية. والذي يجعل هذا التناقض ممكنًا؛ هو تصور انسحابي من المجتمع السياسي والمدني، يتعامل معه ككتلة واحدة "جاهلية". كذلك فإن هذا التناقض المذهل بين الهدف التربوي "للعصبة المؤمنة" في مرحلتها الأولى، وبين أداة تكوينها؛ تنظيم سري عقائدي مسلح، يصبح مفهوما على ضوء الدمج الكامل تقريبا بين مفاهيم المجتمع، والحزب، والأمة، والدولة، والفصل

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ١٢٠، وقد برر علي عشماوي لأعضاء التنظيم التابعين له رد الضرب بالتخوف من تحكم الشيوعيين في البلاد: ق ٦٥، م. أ. ن، مبارك عبد العظيم عياد، ص ص ٢٤ - ٥.



الأيديولوجي، الذي يجري التشديد على وصفه بالكمال، بين العصبة والمجتمع؛ يحول العصبة فعليا في نظر أعضائها إلى مجتمع كامل قائم بذاته، بينما نظرا لخضوع أفرادها عمليا للنظام القائم؛ فإنها تعد في ذات الوقت حزبا معاديا للنظام، ومشروع دولة بديلة.

وعلى ذلك فالتسييس الكامل للإسلام، يوزانه ويكمله تفريغ كامل للسياسة، بمعنى غياب خطة سياسية للوصول إلى الحكم، وهكذا نجد واحدا من أكثر كوادر التنظيم فهما لأيديولوجيته؛ يحدد هدف ذلك التنظيم – في مقابل الخطة السابقة للإخوان المسلمين قبل ١٩٥٤ - بأنه ليس هو "السيطرة على الحكم"؛ وإنما تكوين جماعة مسلمة تقتفي أثر الرسول، حتى يمن ا عليها بالحكم"، وهدف أعضائها الحقيقي هو "رضا ا والجنة"، أما الحكم، فمنة من ا .. ذلك أن "الإسلام لا يؤمن بالتخطيط والتوقيت المادي.. وكل شيء

فيه مرهون بمشيئة ا "[1]. والصدام المسلح ذاته مع الحكومة أمر محتوم وسنة طبيعية "توقيته بيد ا "[2].

وبصفة عامة، يفتقر التنظيم إلى أي خطة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم أن إقامة الدولة المسلمة هي هدفه الأخير؛ فوفقًا لأحد القادة حين سئل عن خطة العمل لتحقيق هذا الهدف: "بعد ما نربي الصف المسلم نبقى نفكر في طريقة العمل"[3]. وهكذا أوكل كل ما هو سياسي إلى الإرادة الإلهية، وتم تأجيله إلى المستقبل على أسس تقسيم النضال إلى مرحلة مكية، وأخرى مدنية.

لقد كانت لحظة تنظيم ١٩٦٥، لحظة التأسيس الأيديولوجي للإسلام السياسي الراديكالي، يضاف إلى ذلك أن التنظيم كان واقعا تحت تأثير قائده المفكر، المعني بأمور التربية والعقيدة، وإقامة الحدود الأيديولوجية، أكثر من الأمور التنظيمية والسياسية المباشرة. وحين ينتقل ذلك

---

1) ق ٦٥، م. أ. ن، مبارك عبد العظيم عياد، ص ص ٣٦ - ٧.

2) نفس المصدر، ص ص ١١٦ – ٧.

3) ق ٦٥، م. أ. ن، صبري عرفة الكومي، ص ٥٣.

الإسلام إلى الفعل السياسي الحقيقي، سيكون عليه أن يختار بين وضع خطة سياسية حقيقية، وبين التمسك بالمفهوم التربوي القائم على تقسيم النضال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية؛ أي بين فكرة الحزب وفكرة الأمة، وسوف ينشطر طرفا التناقض الكامن في فكر سيد قطب فيما بعد، في اتجاهين كبيرين؛ اتجاه الهجرة، واتجاه الجهاد.

***

وبالنسبة لتنظيم ١٩٦٥، فسوف تفاقم عيوب سيد قطب الشخصية كقائد تنظيمي من آثار هذا التناقض الأصيل في فكره ذاته؛ فمع اقتراب خطر الضربة الأمنية، يترك سيد قطب القاهرة إلى رأس البر[١]، دون أن يعين قائدا بديلاً، ودون تعليمات محددة سوى: "إذا بدأوكم فابدأوهم"، ثم يرسل أمرا بإيقاف العمليات بعد اعتقال أخيه محمد قطب، ثم يأمر بتنفيذها، ثم يعتقل هو ذاته[٢]، تاركًا مهمة القيادة لزميله في

---

[1] وكان السبب: أنه "مصاب بذبحة صدرية، ولا يستطيع البقاء في الجو الحار": ق ٦٥، م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ١٢١.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، ص ص ٢٨ - ٩.

وعلى عكس ما يدعيه الباحث زكريا سليمان بيومي من أن إلقاء =

مصحة السجن محمد يوسف هواش، الذي لم تكن له أدنى صلة بالتنظيم.

وفيما بعد، برر سيد قطب تناقض قراراته بتذبذب مشاعره وتصوراته؛ بين تأييد الضربة الانتقامية على أساس مشروعية استخدام السلاح ضد نظام يمارس "اعتداءه خارج كل القوانين"[١]، بالإضافة إلى "تأثيرات ورواسب حوادث ١٩٥٤"؛ أي التعذيب وما تركه في نفسه ونفس الإخوان من آثار[٢]، وبين الأمر بإيقافها على أساس ميله المتأصل إلى "رفض استخدام العنف"، ورؤيته لنفسه "كرجل فكر يصارع

=

القبض على محمد قطب هو الذي دفع سيد قطب إلى تغيير خطته إلى استخدام القوة (الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصة، ١٩٥٢-١٩٨١، ص ٨١)، كانت أوامر سيد قطب واضحة: لا ترد الضربة إلا إذا وجهت إلى التنظيم نفسه، إلى حد اعتبار أن القبض عليه شخصيا لا يعد مبررا لذلك؛ حيث إنه من الإخوان القدامى: ق ٦٥، م. أ. ن، علي أحمد عبده عشماوي، نفس الموضع.

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ٣٥.

[2] نفس المصدر، ص ص ١١ - ٢.

بالفكرة لا بالسلاح"، بالإضافة إلى شعوره بضعف إمكانيات التنظيم بالنسبة للعمليات المقترحة[١].

والحال إن أسلوب الضربة الانتقامية دون اهتمام بنتائجها السياسية؛ إنما ينطلق من تصور للتنظيم على أنه بالدرجة الأولى مجتمع، أو دولة مستقلة، عليها أن تدافع عن كيانها في جميع الأحوال، بينما كان رفض هذا الأسلوب يميل إلى النظر للتنظيم على أنه حزب، يجب أن يراعي إمكانياته السياسية والعسكرية في تحديد خطة الحركة، والنظر إلى الهدف الدعائي الأصلي "يصارع بالفكرة لا بالسلاح".

وفضلاً عن ذلك، لم يكن سيد قطب بأكثر من داعية يجهل كل الجهل المسائل المتعلقة بآليات عمل تنظيم سري مسلح، إلى حد أنه لم يكن على دراية تذكر ببرامج التدريب الرياضي فالعسكري للتنظيم[٢]، وإلى حد أنه طالب بوقف نشاط التجنيد إلى حين استكمال تربية الأعضاء

---

[1] نفس المصدر والوضع.

[2] نفس المصدر، ص ٢٦.

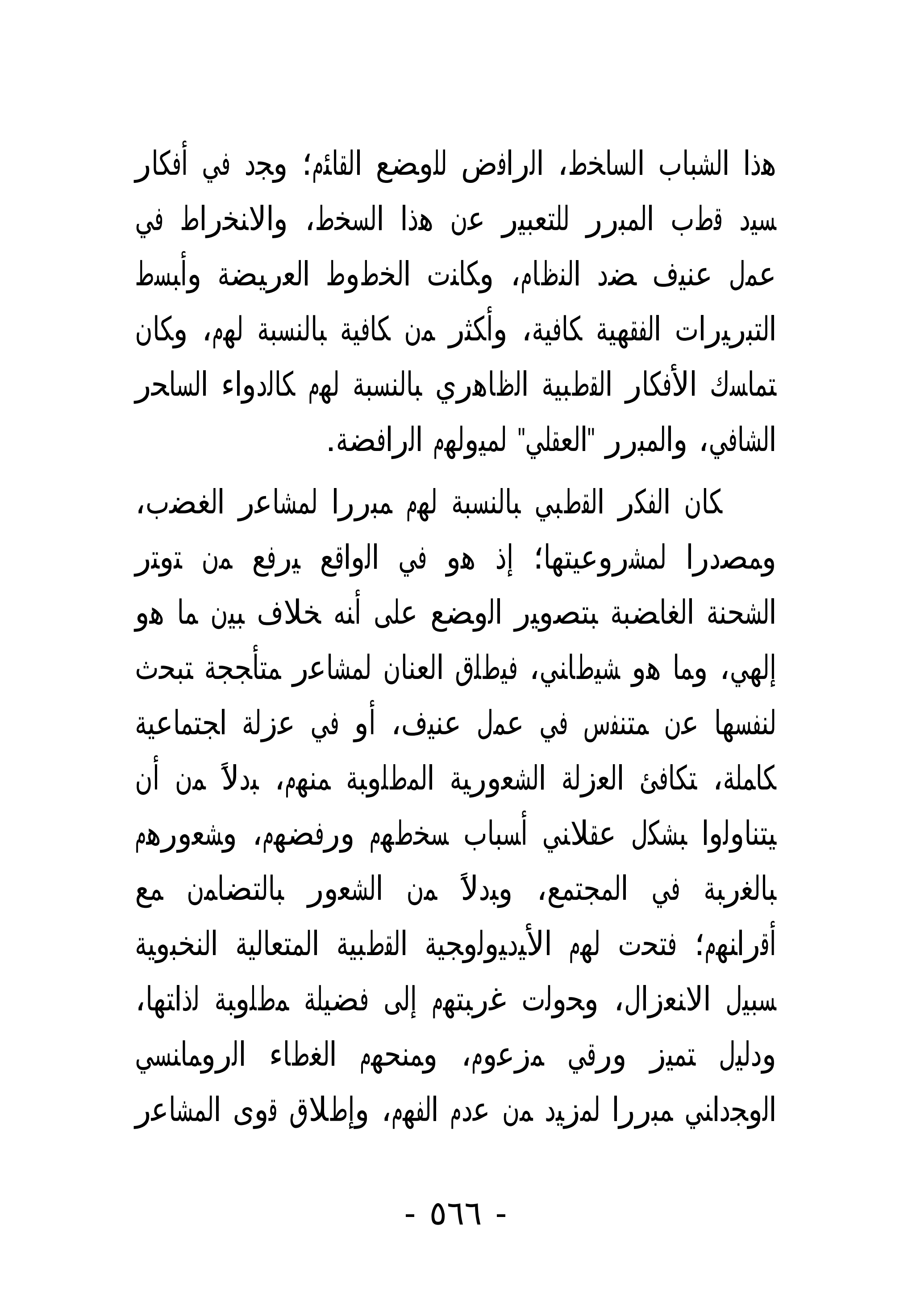
الموجودين[1]، ومحولاً التنظيم إلى فصل دراسي لا هم له سوى استيعاب "الخط العقيدي والحركي"، فلا هو يقيم مجتمعا بديلاً، ولا هو يدخل في نشاط سياسي مباشر ضد نظام الحكم؛ الأمر الذي دعا أحد القادة إلى التساؤل: "وماذا بعد تفيهم الإخوان (أي التنظيم) معاني الإسلام، هل نظل نكرر لهم الكلام، فهم يملون ولابد أن نعطيهم تدريبا"[2].

والحال إن سيد قطب لم يكن مهتما بالتدريب، ولا حتى بالصدام مع الحكومة في حد ذاته، فالتنظيم بالنسبة له كان مفرخة لإنتاج أفراد على صورته ومثاله، أو على صورة الصحابة – كما يتخيلهم - ومثالهم، وبالتالي كان مطلوبا الانغماس في قراءه القرآن، وتفسيره على النمط القطبي؛ بهدف تحقيق عزلة شعورية كاملة عن المجتمع، في حين أن

---

1) نفس المصدر، ص ١٥؛ حيث يقول: "كنت أعارض دائما رغبتهم في الاتساع لأنه كان في تقديري أننا غير قادرين على تربية العدد الموجود".

2) نفس المصدر، ص ٨. وفي التنظيمات اللاحقة، سيكون للأعضاء الشباب دور في دفع التنظيم للعنف قبل استكمال استعداده؛ بحثًا عن الفاعلية المرغوبة، التي يؤجج منها جو الانغلاق الشامل مع الشحن المستمر.



هذا الشباب الساخط، الرافض للوضع القائم؛ وجد في أفكار سيد قطب المبرر للتعبير عن هذا السخط، والانخراط في عمل عنيف ضد النظام، وكانت الخطوط العريضة وأبسط التبريرات الفقهية كافية، وأكثر من كافية بالنسبة لهم، وكان تماسك الأفكار القطبية الظاهري بالنسبة لهم كالدواء الساحر الشافي، والمبرر "العقلي" لميولهم الرافضة.

كان الفكر القطبي بالنسبة لهم مبررا لمشاعر الغضب، ومصدرا لمشروعيتها؛ إذ هو في الواقع يرفع من توتر الشحنة الغاضبة بتصوير الوضع على أنه خلاف بين ما هو إلهي، وما هو شيطاني، فيطلق العنان لمشاعر متأججة تبحث لنفسها عن متنفس في عمل عنيف، أو في عزلة اجتماعية كاملة، تكافئ العزلة الشعورية المطلوبة منهم، بدلاً من أن يتناولوا بشكل عقلاني أسباب سخطهم ورفضهم، وشعورهم بالغربة في المجتمع، وبدلاً من الشعور بالتضامن مع أقرانهم؛ فتحت لهم الأيديولوجية القطبية المتعالية النخبوية سبيل الانعزال، وحولت غربتهم إلى فضيلة مطلوبة لذاتها، ودليل تميز ورقي مزعوم، ومنحهم الغطاء الرومانسي الوجداني مبررا لمزيد من عدم الفهم، وإطلاق قوى المشاعر

والوجدانات بمعزل عن رقابة العقل، وحصلوا على راحة نفسية تعفيهم من إدراك حقيقة وضعهم وعالمهم وصراعاته ومشكلاته وآفاقه.. وتلك هي النتيجة الضرورية لاستخدام أفكار مسرفة في التجريد في غير محلها، وتحويلها إلى نوع من السحر المقنع، عن طريق البلاغة والإحكام الظاهري.. وفي مواجهة السلطة الناصرية؛ فقد أسعدهم كثيرا أن تلقوا تفويضا من ا بتقويض النظام وتولي السلطة، بل وحكم العالم، فأصبحوا ينتمون إلى أعلى سلطة كونية؛ إن جاز التعبير. وفي مقابل "الرجعية" و"التقدمية"؛ رايات الناصرية، أصبح لديهم رايات مضادة؛ "الكفر" و"الإيمان"، وفي مقابل التغييب الناصري للفكر، أصبح هناك التغييب الإسلامي للفكر، وكلاهما يقوم على تحويل الفكر مباشرة إلى سلطة سياسية، وإدماجهما دمجا كاملاً، واستخدام مبادئ التصنيف وتحديد المعسكرات بدلاً من الفهم الواقعي، والتمسك بأصالة حقيقية نابعة من الذات في إدراكها لواقعها الموضوعي.

لذلك كله؛ كانت الخطوط العريضة للقطبية كافية تماما لهؤلاء الشباب؛ ومن ثم لم يكونوا قادرين على المواظبة على "الدراسة"، "فهم يملون ولابد أن نعطيهم تدريبا".

على أي حال؛ فقد ألقي القبض على التنظيم في أغسطس وسبتمبر ١٩٦٥. وباكتشاف أبعاد الموضوع؛ تلقى النظام صدمة كبرى؛ إذ وجد في التنظيم نحو مائتين من الشباب الذين نشأ وعيهم بعد الإجهاز على تنظيم الإخوان عام ١٩٥٤، في ظل السيطرة المطلقة للأيديولوجية الناصرية، أغلبهم من طلبة وخريجي التعليم العالي، الذين كان من المفترض أن يؤمنوا بمنجزات "النظام الاشتراكي" – كما كان يسمى - الذي فتح لهم أبواب التعليم المجاني، والوظيفة المضمونة بأجر معقول. وثارت التساؤلات حول عجز "الاتحاد الاشتراكي" عن جذب الشباب[١]، فكان أن أقيمت شبكة من المعسكرات لتخريج "عدد كبير من الموجهين السياسيين"، الذين دعمت بهم "منظمة الشباب الاشتراكي"[٢].

---

[1] مثلاً: روز اليوسف، ٢٧ سبتمبر ١٩٦٥، أحمد حمروش، "خطر لا يقل عن الإرهاب"، ع ١٩٤٦، وحديث مع حسين الشافعي أمين عام الاتحاد الاشتراكي حول ذات الموضوع، في ذات العدد.

[2] روز اليوسف، ٤ أغسطس ١٩٨٦، عادل حمودة، "الخروج من الكهف"، ع ٣٠٣٤.

وجندت كافة الأجهزة الأيديولوجية الناصرية لاحتواء الحدث، فجنبا إلى جنب مع عمليات التحقيق والتعذيب في السجن الحربي؛ نشطت الجرائد الحكومية في التشهير بالتنظيم، فادعت – وأيدتها النيابة فيما بعد[١]- أنه ممول وموجه من جانب الحلف المركزي، بالإضافة إلى وجود روابط غير مباشرة مع الموساد[٢]، وبث التليفزيون أكثر من عشرة أحاديث، نشرت ملخصة أيضا في الجرائد، مع عناصر مختارة من التنظيم طوال شهر أكتوبر ١٩٦٥[٣]. ونال التشهير أخلاق سيد قطب وسلامة عقله[٤]. أما هدف

---

[1] ق ٦٥، مرافعة النيابة العامة، المحاكمة، ص ٥٠٦.

[2] الأهرام، ١٠ سبتمبر ١٩٦٥، ص ١.

[3] راجع أعداد شهر أكتوبر ١٩٦٥، من "الأهرام" أو "الأخبار".

[4] نشرت "الأخبار" أنه كان في السجن "يلبس قميصا مخططا ذا ألوان زاهية، وكان يفخر بقوة عضلاته، ويعتبرها سر نجاحه": ٩ سبتمبر ١٩٦٥، ص ٣. ونشرت مجلة "الإذاعة" في عدد ٢٥ سبتمبر ١٩٦٥ عنه أنه وصولي متسلق، خائن لخاله وللعقاد، وأنه "في سبيل المال يبيع نفسه للشيطان".

التنظيم، فقد اختزل في مجرد نشر الإرهاب والذعر[١]، وانبرى مجلس الأمة مؤكدا أن سيد قطب يدعي النبوة، وأنه سيسن التشريعات بعد الوصول إلى الحكم على هدى الوحي الذي يتلقاه[٢].

وتشرك الأجهزة الدينية.. فيعد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر تقريرا عن كتاب "معالم في الطريق"، يتهم فيه سيد قطب بأنه يردد فكر الخوارج[٣]، "ويزعم لنفسه الهيمنة الإلهية العليا في تنظيم الحياة الدنيا"[٤]، ويرمي مذهبه إلى

---

[1] الأخبار، ٨ سبتمبر ١٩٦٥، ص ٣.

[2] مجلس الأمة، مضبطة الجلسة المعقودة في ٢٠ ديسمبر ١٩٦٥، تقرير لجنة الشئون التشريعية عن القرار بقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٦٥، في شأن بعض التدابير الخاصة بأمن الدولة. التقرير والمناقشات في صفحات ٤٥٠ - ٦٣ من مجموعة مضابط دور الانعقاد.

[3] تقرير رئيس لجنة الفتوى بالأزهر رقم ١، عن كتاب "معالم في الطريق"، لمؤلفه سيد قطب، الملحق بمحاكمة المجموعة الثانية من ق ٦٥، ص ٣.

[4] نفس المصدر، ص ٥.

"الثورة والفتنة والتدمير"[١]، وأنه "يتطاول على مقام الرسالة"[٢]. ويصدر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية كتابا ملحقًا بأحد أعداد مجلته "الأزهر"، يدافع فيه عن إسلامية المجتمع والدولة الناصرية، ويتهم التنظيم بالعمالة للاستعمار، ويدعو إلى "أخذهم بشدة أخذ عزيز مقتدر"[٣]. ويصدر شيخ الأزهر بيانًا يتهم فيه الإخوان بالعمل على العودة بالبلاد إلى "عهود التبعية والإقطاع والرأسمالية"[٤]، ويلحق به شيخ مشايخ الطرق الصوفية ببيان آخر[٥]. وتحدد النيابة العامة

---

[1] نفس المصدر، ص ٧.

[2] نفس المصدر، ص ٨.

[3] رأي الدين في إخوان الشيطان، هدية مع مجلة "منبر الإسلام"، ١٩٦٥، صفحات متفرقة.

[4] روز اليوسف، ١٣ سبتمبر ١٩٦٥، "شيخ الأزهر يعلن رأي الدين"، س ٤٠، ع ١٩٤٤.

[5] رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط ٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٦٠.

الهدف النهائي على أنه "ضرب الثورة الاشتراكية، والفهم المغلوط للدين، ونداء الجاهلية والهدم هو الطريق"[١].

وهكذا ردت الدولة على التكفير بتكفير مضاد.. تكفير ديني، وتكفير سياسي على حد سواء. وكان اهتمامها منصبا بصفة أساسية على التكفير السياسي. ومن هنا؛ فقد اختفت من وسائل الإعلام جميع العبارات الدالة على التكفير السياسي، والاتهام بالعمالة للولايات المتحدة، التي وردت في التحقيقات ومضبوطات التنظيم. ذلك كان عصر فرض الحقيقة الواحدة.. وفي هذا وحده؛ كانت تتفق كل الأطراف.

بالإضافة إلى ذلك؛ نشطت أجهزة الدولة في محاولة محو اسم سيد قطب من سجلات التاريخ أصلاً... فجمعت وزارة الأوقاف كتبه من المساجد[٢]، وأخفيت مؤلفاته في دار الكتب، بما في ذلك ديوانه الشعري، ومؤلفاته في مجال النقد

---

[1] ق ٦٥، مرافعة النيابة العامة، المحاكمة، المجموعة الرابعة، ص ٥٠٥، ص ٥٠٨.

[2] أرشيف جريدة الأهرام، ملف "سيد قطب" تحت رقم ٩٦٢٦، ص ص ١٦٥ - ٦.

الأدبي [١]، وجمعت حتى من مكتبات الجامعات [٢]، والمدارس، وأمر التلاميذ بتمزيق قصائده الواردة في كتاب المحفوظات[٣]. وفي ظل هذا الجو؛ حذف المؤلفون في مجال النقد الأدبي اسمه من كتبهم[٤].

وكانت النيابة العامة، وليس أي من أجهزة الدولة الدينية؛ هي التي حاولت التصدي لفكر سيد قطب، فلم يتعد جهد شيخ الأزهر التأكيد على أن اشتراط انضمام الفرد لجماعة خاصة ليكون مسلما لا يتفق مع الإسلام[5]، وهو رد يفترض أن سيد قطب يكفر الأفراد غير المنضمين للتنظيم، وليس هذا بصحيح؛ فقد أكد سيد قطب أنه فيما يختص بالفرد الاحتكام إلى عقيدته وخلقه، وفيما يختص بالأمة الاحتكام إلى

[1] عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ص ١١٥ - ٦.

[2] نفس المرجع، ص ١١٤.

[3] عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١١، وقد أكد لي أحد أصدقائي، وكان طالبا بالمرحلة الابتدائية في تلك الفترة هذه الواقعة.

[4] عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ١١٥.

[5] المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المصدر السابق، ص ٤.

نظام حياتها كله"[١]، وأن الذي يميز الإخوان أن لهم برنامجا محددا في تحقيق الإسلام، "فيكونون مقدمين في نظري على من ليس لهم برنامج محدد"[٢].. ذلك رأي سيد قطب.

وبالمقابل دافعت النيابة عن إسلام الدولة، بالإشارة إلى النص الدستوري القائل إن الإسلام دين الدولة[٣]، وعملت على الدفاع عن الفصل بين الدين والسياسة، على أساس أن نظام الحكم "ليس من أمور العقيدة، ولا من أصول الدين". كما أن طبيعته المتغيرة بتغير المصلحة والزمن؛ تتناقض مع الثبات الواجب للعقيدة والدين. ومن هنا، فإن إدخال نظام الحكم في العقيدة هو بمثابة "إلحاد" فيها[٤]. بل إن قيام البشر بوضع النظم والشرائع وغيرها؛ إنما هو "صدوع بتكليف إلهي من أجل عمارة الكون"[٥]. وتفسر النيابة "الحكم بما أنزل ا "، بأنه يعني التزام الحاكم بالحق والعدل في الأحكام،

---

1) ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ٢٩.

2) نفس المصدر، ص ٢٢.

3) ق ٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، المجموعة الثانية، ص ٦٣٣.

4) نفس المصدر، ص ص ٦٢٨ - ٩.

5) نفس المصدر، ص ٦١٦.

"ولا تفيد وجوب التزام الحرفية في اتباع الأحكام الجزئية التفصيلية العملية، التي تتعلق بالضرورات الاجتماعية الموقوتة"[١].

وبنقل "الحكم بما أنزل ا " إلى ساحة "الحق والعدل"؛ يصبح نظام الحكم شأنًا إنسانيا خالصا؛ وهو مبدأ يعني قبوله، لا سقوط الإسلام القطبي فحسب، بل سقوط كل أساس لدعوى الإسلام السياسي. لقد واجهت النيابة حقيقة الخطر السياسي القطبي، واضطراره إلى تكفير الدولة والمجتمع، ككيانات معنوية، وهي درجة من التكفير تظل أساسية ولو ضمنيا – على ما سنرى فيما بعد - لكل دعوى يطرحها الإسلام السياسي الراديكالي.

وإذا كان بإمكان النظام، بواسطة مزيج من التخويف والدعاية؛ توجيه أفكار الجانب الأكبر من المجتمع، وحصر التداول العلني للأفكار، وصولاً إلى الإجهاز على الفكر القطبي؛ فإن هذا المنهج لا يصلح داخل السجون.. حيث الثغرة الباقية في خطة النظام، وبدلاً من ذلك، استخدم داخل

---

[1] نفس المصدر، ص ٦٣٤.

السجون أسلوب غسيل المخ، الذي يقوم على مزيج من التضييق على المسجونين، وإجبارهم على سماع محاضرات مناهضة لفكر الإخوان بواسطة دعاة محترفين. وفي السجن الحربي بصفة خاصة، استمرت عمليات التعذيب[1]. وقد أسفرت هذه الضغوط عن استسلام عدد كبير من الإخوان، وهتافهم بحياة عبد الناصر[2]. وكتب عدد منهم ورقة تأييد للنظام باسم المسجونين جميعا[3]. وبالمقابل أعلنت مجموعة صغيرة من الشباب في معتقل أبي زعبل، وفي مواجهة مدير مباحث أمن الدولة؛ أن "رئيس الجمهورية كافر كبن جوريون

---

[1] إبراهيم قاعود عمر التلمساني شاهدا على العصر، ص ص ١٣٣ - ٤؛ محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٩٨؛ سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ط ١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧، ص ص ١٢ - ٤، ص ١٧.

[2] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق ص ٢٦١.

[3] سالم علي البهنساوي، المصدر السابق ص ٢٣.

وأشكول ولا فرق بينهما"[١]، في منتصف عام ١٩٦٧ تقريبا، فعزلوا في زنازين خاصة، ومورست عليهم ضغوط.

وفي هذا الجو تمخضت المناقشات بينهم عن تبلور فكر التكفير[٢]. وبعد خروجهم من العزلة؛ كفروا الإخوان الذين رفضوا تكفير النظام، وكان منطقهم أنه "من العار على المسلمين أن يمسك بهم كالدجاج دون مقاومة"، كما أن الإخوان وقد وصل أغلبهم إلى حد التأييد أصبح مشكوكًا في إيمانهم: "كنتم تكذبون على أنفسكم وعلى الناس عندما كنتم تقولون إن الموت في سبيل ا أغلى أمانينا"[٣]. وكان فكر التكفير حصادا لجميع هذه المرارات.

---

1) نفس المصدر، ص ٢٤؛ فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق، ط ١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧، ص ١١٧.

2) سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ٢٥؛ فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١١٦.

3) أحمد رائف، سراديب الشيطان، ص ص ٥٣ - ٤. وصاحب العبارة هو شكري مصطفى، زعيم "جماعة المسلمين" فيما بعد.

وبتكون هذه المجموعة من المكفرين في السجون، ينتقل الفكر القطبي إلى مرحلة جديدة، تغلُب فيها المناقشات الفقهية على القضايا السياسية، وينجر الجميع (مؤيدين ومعارضين) إلى مناقشات فقهية تفصيلية حول نتائج تكفير المجتمع والدولة، من قبيل الحكم على الآباء والزوجات بالكفر، ومدى شرعية أكل ذبائح غير المكفرين، باعتبارهم كفارا[١]، وحقوق الوراثة والتوريث، والأبوة والبنوة[٢]. وجاء هذا المسار الفقهي أمرا ضروريا لإعادة غرس فكر التكفير داخل التراث السني، وبلورة مدارس التكفير المختلفة.. التي هي في واقع الأمر تعبير عن استراتيجيات سياسية اجتماعية مختلفة.

---

[1] سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ١١؛ فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١١٧.

[2] يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير، سلسلة كتاب "صوت الحق" الصادرة عن الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د. ت، ص ص ٢٣ - ٤؛ محمد السعدي، التكفير في ميزان القرآن والسنة، ط ١، المركز العربي الدولي، القاهرة ١٩٩٠، ص ص ٩٣، وما بعدها.

والواقع إن هذا الانتقال من المستوى السياسي إلى المستوى الفقهي للأطروحة القطبية؛ كان أمرا ملازما للأطروحة منذ إعلانها. ومن وجهة نظر سيد قطب ذاته، فإن أطروحته تتعلق أساسا بمراحل الحركة السياسية الإخوانية، وليس بإصدار أحكام فقهية بالتكفير؛ فالمدعوون إلى الدخول في الإسلام عنده؛ "صاروا من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة، وعدم تصور مدلولها الصحيح، والبعد عن الحياة الإسلامية، إلى حال يشبه حال المجتمعات الجاهلية، وأنه من أجل هذا لا تكون نقطة البدء في الحركة هي إقامة النظام الإسلامي، ولكن تكون إعادة زرع العقيدة والتربية والأخلاق الإسلامية، فالمسألة تتعلق بمنهج الحركة الإسلامية أكثر مما تتعلق بالحكم على الناس"[١].

غير أنه يسهل أيضا الانتقال العكسي من "منهج الحركة" إلى الأساس الفقهي: الحكم على الناس؛ أي من مفهوم "العصبة المؤمنة"، إلى مفهوم "الحاكمية"، الذي وضعه سيد قطب علامة فارقة بين الكفر والإيمان؛ وهو انتقال طبيعي

---

[1] نقلاً عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ٣.

أيضا؛ حيث إن أساس الأطروحة القطبية كلها كأطروحة سلطوية - على نحو ما ناقشنا - هو المطالبة بالطاعة غير المشروطة ؛ وهو ما يتطلب النظر وإعادة النظر في ماهية الأمر الإلهي المطلوب طاعته.

وهكذا، فإنه بمجرد أن شرع سيد قطب في نشر أفكاره، فهمها أعضاء مكتب الإرشاد في الواحات على أنها مسألة تكفير للأفراد، الذين لا يؤدون الفرائض كاملة، ورفضوا ذلك الرأي على أساس أن "المسلم لا يكفر طالما هو أدى الشهادة"، وكتبوا ردا بهذا المعنى[١]، واتفق مع هذا الفهم عدد من أنصار سيد قطب أيضا، في سجن القناطر[٢]، وأحد المتعاطفين مع التنظيم[٣].

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، عمر التلمساني، ص ٣.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ص ٣٣ - ٤؛ م. أ. ن، فوزي أحمد علي نجم، ص ١٠؛ م. أ. ن، محمد صبري عنتر السيد، ص ١٣.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، فؤاد حسن متولي، ص ٧.

كذلك فهمت أطروحة سيد قطب على أنها تنادي بأن الإسلام إما أن يؤخذ ككل، وإما أن يترك ككل[(١)]، ولا وسط. ومؤدى هذا الكلام العودة إلى الفهم الأول؛ تكفير الأفراد غير الملتزمين التزاما كاملاً بالإسلام.

وتختلف المسألة اختلافًا كبيرا، حين تفهم القضية على النحو الآتي: "إن الشخص إذا لم تكن كافة آثار الإسلام الخاصة بالعبادات وبالمعاملات، وبنظام الحكم واضحة وضوحا كاملاً في ذهنه، فإنه يكون جاهليا"[(٢)]. ويشترك هذا الفهم مع سابقه، في أنه لا يدرك المكانة المحورية للالتزام السياسي الإسلامي في أطروحة قطب، فيسوي بين العبادات والمعاملات ونظام الحكم، غير أنه يمتاز عنه في أنه يحول الجاهلية إلى حكم عام على الأفراد، وليس على أشخاصهم، بنقل المسألة من السلوك إلى الاعتقاد، وبالتالي تصبح القضية متعلقة عمليا "بمنهج الحركة"، لا بالتكفير بالدرجة الأولى؛ لأن المسألة تصبح متعلقة بموقف مبدئي من المجتمع ككل،

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، عمر التلمساني، ص ٤.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، عبد الرزاق أمان الدين، ص ٢.

فهو أقرب إلى طرح سيد قطب للموضوع، غير أنه لا يحل مشكلة الموقف من المجتمع الكافر، وتطبيق القواعد الفقهية الخاصة بالكفر على أفراده؛ حيث إن سيد قطب يعتبر غير المدرك لقضية الحاكمية غير مسلم، على ما رأينا من قبل.

وفي التطبيق العملي؛ تراجع سيد قطب عن الشكل الحاد الذي طرح به فكرة مواجهة المجتمع الجاهلي[١]. فوفقًا لشهادة أحد القادة، فإنه عند التوجه للأفراد بالدعوة، يجب "ألا نخبرهم برأينا فيهم، حتى لا يبتعدوا عنا، ونستطيع أن ننتقي منهم الصالح للتربية"[٢]، ولعضو قيادي آخر: "الواحد يتدرج في (يقصد: مع) الشباب المسلم بالحديث معه عن الدعوة، إلى أن يقتنع، فيتبين له أن هذه الحكومة القائمة في مصر كافرة"[٣]. والسبب الواضح في هذا التراجع؛ هو أن الخطاب القطبي – كما سبقت الإشارة - إنما يوجه إلى أفراد

---

[1] راجع الفصل الرابع، ص ٢٣٣.

[2] المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة السادسة، ع ٣٥٧٩.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ٨؛ وذلك في لقاء له مع سيد قطب في يوليو ١٩٦٥.

حريصين أصلاً على أن يكونوا مسلمين مثاليين، بهدف إقناعهم بأن الإسلام القطبي هو ذلك الإسلام "الحقيقي"، أو "المثالي" الذين يبحثون عنه.

وعلى ذلك، فالمسألة عند سيد قطب؛ هي مسألة سياسية في المقام الأول، تتعلق بتكفير النظام من جانب، وتكوين "العصبة المؤمنة" من جانب آخر. ومما يؤسف له أن الظروف لم تتح نشر الجزء الثاني من "المعالم"، والذي ضمنه سيد قطب "جزءا كاملاً، أسماه فقه الحركة"[1]. غير أنه من الواضح أن سيد قطب لم يكن يرمي إلى التورط في النتائج الفقهية لأفكاره، ومن هنا غضبه على مروجي أفكاره في سجن القناطر، لانحرافهم في المناقشات في هذا الاتجاه، وبالمقابل، أكد سيد قطب أن فكرته الأساسية هي "مسألة العقيدة"، وأن كلمة لا إله إلا ا (بمفهومه) لا بد من الدخول فيها، ولا محل للتعريفات والتفصيلات الآن"، على أساس أن

---

[1] المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة السادسة، ع ٣٥٧٩. وقد ذكر أنه نصح سيد قطب بعدم نشره حتى لا يتسبب في خلافات، وحتى لا يقال "إن سيد قطب قد ابتدع في الإسلام بدعة".

من يقبل بهذا الفهم "يمكن أن يقبل بعد ذلك بسهولة إعمال شريعة الدولة"[1]. وبكلمات أخرى فالذي يعني سيد قطب من الناحية العملية هو دخول أفراد "العصبة المؤمنة" للعمل تحت رئاسة ا ، وليس الخروج من المجتمع.

ومع ذلك، فإن ذات منطق الدعوة القطبية، يستلزم التأكيد على مسألة أن الفرد غير العارف بمحورية الحاكمية، أو غير الراضي بها جاهليا؛ حيث إن التنازل عن هذا التصور كفيل بإسقاط الأطروحة القطبية من أساسها؛ حيث سينتقل مفهوم الحاكمية من موضعه المحوري من الإسلام القطبي، وسيتحول العمل الإسلامي السياسي إلى ما لا يزيد عن أحد واجبات المسلم الدينية؛ ذلك أن البديل كما طرحه أحد المعارضين: "إن الناس المسلمين غير المطبقين للنظام الإسلامي مسلمون فعلاً، لكنهم يجهلون محاسن الإسلام"؛ ومن ثم "يجب أن يتوافر أناس على دراسة النظام الإسلامي دراسة عصرية، وإخراجه للناس في قالب عصري، ودعوتهم

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، مصطفى كامل محمد حسين، ص ص ٩ - ١١.

إلى الإسلام به"[1]؛ الأمر الذي يعني تحويل قضية الحكم الإسلامي إلى قضية فرعية من قضايا الإسلام كدين وعقيدة، وتصبح "العصبة المؤمنة" مجرد حزب "إسلامي النزعة"، لا يتميز إلا على قدر قوة منطقه الدنيوي، بقدر نجاحه في "دراسة النظام الإسلامي دراسة عصرية".

وعلى العكس؛ فإن دعوة سيد قطب للناس للدخول في الإسلام ابتداء؛ ضروري لعمل "العصبة المؤمنة"، كما صاغ أهدافها. وكما فهم أنصار قطب؛ فإن دعوته تعني أنه "لا يكفي على الشخص المسلم أنه يصلي ويصوم، ولابد من العمل على إيجاد هذا المجتمع الإسلامي، وتحكيم كتاب ا فيه"؛ أي الانضمام للجماعة، في حين أن "الجمعيات التانية"، التي يرتبط نشاطها بالبر والعبادات؛ تصبح في هذا الفهم "سايبه الجوهر؛ وهو الدعوة إلى الإسلام، وتحكيم كتاب ا

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ٧، ص ٣٠، ص ٣٣.

في الأرض"[١]. وبصورة أوضح يصبح الانضمام إلى جماعة الإخوان "هو معيار الإسلام الحق"[٢].

ومع ذلك، فقد ظلت النتائج الفقهية تطارد سيد قطب في دعوته؛ ففي عام ١٩٦٥ تساءل أحد أعضاء التنظيم عن مدى جواز أكل ذبيحة "المسلمين" من غير أعضاء التنظيم، فكان رد سيد قطب: "دعهم يأكلوها، فليعتبروها ذبيحة أهل كتاب"[٣]، وهو رد يرتب نتائج خطيرة في التعامل مع هؤلاء المسلمين، سواء في مرحلة الدعوة، أو في المرحلة الافتراضية؛ مرحلة قيام الدولة الإسلامية. غير أن الذي يعنينا هنا أن سيد قطب لم يستطع أن يتنصل من النتائج الفقهية لأفكاره، وحاول إيجاد مخرج يحافظ على أولوية الفعل السياسي؛ ذلك أن تكفير الأفراد يظل بالنسبة لسيد قطب

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، مصطفى عبد العزيز الخضيري، ص ص ١٧ - ٨.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، كمال عبد العزيز العرفي سلام، ص ٣٣.

[3] المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨.

محض ورطة فقهية، وما هو محل اهتمامه في الحقيقة هو "التدرج مع الشباب المسلم حتى يقتنع أن الحكومة كافرة".

والذي حدث بالفعل أن أعضاء التنظيم، تحت تأثير الفكر القطبي؛ انتقلت انتقاداتهم للنظام من أمور من قبيل حرب اليمن، والمسئولية عن الفساد و"الإباحية"، إلى نبذ البحث في هذه المسائل؛ اكتفاء بالحكم العام: "إننا نعيش في مجتمع جاهلي بيحكم بحكومة جاهلية"، تتبدى جاهليتها في أنها "لا تطبق حكم القرآن والسنة"[١]، وهذا ما فهمه أيضا أحد مسجوني الإخوان بالقناطر، والذي انتهى إلى رفض فكر سيد قطب[٢].

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، كمال عبد العزيز العرفي سلام، ص ص ١٨ - ٩. وهو من أكثر الأعضاء فهما لفكر سيد قطب، أيضا: م. أ. ن، السيد سعد الدين شريف، ص ص ٣١ - ٢؛ م. أ. ن، محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ١٣.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، يوسف كمال محمد يوسف، ص ٦. وهو يربط بين هذه الفكرة وبين فكرة أن الإسلام إما أن يؤخذ كله، أو يترك كله، ولكن على مستوى المجتمع ككل.

وإذا كان من شأن فهم الأطروحة القطبية على أنها تنادي بجاهلية المجتمع والدولة؛ أن يضع قضية تكفير الأفراد في المؤخرة، فإنه يثير بدوره مشكلاته الخاصة؛ فما هي جاهلية المجتمع؟ وفقًا لأحد أتباع قطب فإن "كل مجتمع لا يحكم بكتاب ا فهو مجتمع جاهلي"[1]. وبذلك يختزل المجتمع في مجرد نظام الحكم، ذلك أن مجرد الخضوع لحكم "دولة جاهلية" يحول المجتمع تلقائيا (أو أفراده) إلى مجتمع جاهلي، فالفرد هنا ينظر إليه من حيث هو أحد رعايا الدولة، وتعود قضية تكفير الأفراد من باب خلفي. ومن جهة أخرى، فإن المعارضين لقطب من الإخوان قد فهموا المسألة على أن "المجتمع يكون إسلاميا مادام أفراده يقرون بالشهادتين"[2]، وهو قول لا معنى له في الواقع؛ إذ لا يحدد كم النسبة من أفراده التي تعد ضرورية لاعتباره مجتمعا إسلاميا. والمؤدى الحقيقي للعبارة لا يتعدى تنحية مسألة إسلامية المجتمع جانبا. والوضع لا يصبح أفضل مع هذه العبارة: "إن المجتمع

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، الطوخي محمد طه، ص ص ٢٨ - ٩. أيضا: م. أ. ن، عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ص ٨ - ٩.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، صلاح الدين عبد الخالق، ص ص ٨ - ٩.

الذي يشهد أن لا إله إلا ا ، وأن محمدا رسول ا ؛ فهو مجتمع مسلم"[١]، فواضح أن "المجتمع" لا "يشهد" بشيء أصلاً، وإنما هم الأفراد.

وهكذا يتضح أن النقاش حول "إسلام المجتمع" مجرد عنوان فارغ، يحمل عند البعض محتوى "الدولة" والأفراد بصفتهم رعاياها، وعند الآخرين محتوى الفرد كذات. والمشكلة هنا أنه لا يوجد لدى مختلف الفرقاء أي تصور للمجتمع ككيان معنوي، مجسد في مؤسسات مستقلة عن الدولة (بمعنى نظام الحكم)؛ الأمر الذي يعكس في الحقيقة غياب أي موقف من المؤسسات الاجتماعية؛ كالجمعيات والنقابات والنوادي.. إلخ[٢].

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، عبد الرزاق أمان الدين، ص ٢.

[2] ولعل هذا الغياب المطلق لفكرة المؤسسات الاجتماعية في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر؛ هو السبب في هزل تلك المحاولات التي تحاول أن تنشئ علوما اجتماعية "إسلامية"، أو مستمدة من أسس الشريعة؛ حيث إن هذه المحاولة إذا ما أريد لها أن تتجاوز مرحلة الأقوال المرسلة أو النصائح الأخلاقية؛ لابد لها أولاً من أن =

تتبقى إذن قضية تكفير الدولة في علاقتها بقضية تكفير رعاياها. وفي هذا الصدد؛ فقد قام التصور الذي قدمه سيد قطب على أساس تقسيم الدعوة إلى مراحل مستقلة، لكل منها قواعدها وفقهها، محاكيا في ذلك نشأة الإسلام. وكما يؤكد عدد من كوادر تنظيم ١٩٦٥: "يلزم العمل الإسلامي أن يسير في نفس الخطوات التي سار عليها الرسول ﷺ وأصحابه، وهي بالتدريج دعوة سرية.. (ثم) الدعوة الجهرية.. ومن هنا يبدأ قتال الفئة المؤمنة للفئة الكافرة"[١]. وميزة تفسير سيد قطب (الظلال) بالنسبة لهم أنه يهتم بتصوير الجو النفسي والاجتماعي للجماعة الإسلامية الأولى عند نزول هذه الآيات؛ وهذا ما يجعل كتاب الظلال "أنسب التفسيرات

=

تميز "المجتمع" كموضوع سياسي واقتصادي وثقافي و"اجتماعي" مستقل، لا يختزل في قانون الدولة، أو في ضمير الأفراد.

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، محمد عبد المعطي إبراهيم، ص ١٨، أيضا: م. أ. ن، مبارك عبد العظيم عياد، ص ص ١٢١ – ٢؛ حيث يقول: "لكي يحدث تغيير في مثل هذه المجتمعات (الجاهلية) لابد أن يكون على نفس النمط الذي سار عليه رسول ا ".

للجماعة الإسلامية الآن"[١]. ولما كان التنظيم ما زال في "المرحلة المكية"[٢]؛ فقد رفض سيد قطب تطبيق الحدود فيما بين أعضاء التنظيم، ذلك أنه "لا حدود بلا دولة"[٣]. وبناء على نفس الفكرة نفى سيد قطب عن نفسه أنه أفهم أعضاء التنظيم أنهم "في حالة حرب مع الدولة والمجتمع"، على أساس "أن الكلام عن علاقة الأمة المؤمنة بدار الحرب ودار الإسلام كان يتحدث فيها كأمور نظرية.. لأن تقرير قيام الأمة المسلمة أمر من أمور المستقبل"[٤].

وبصفة عامة؛ فإن كافة الأحكام التي تتطلب قيام السلطة الإسلامية تعد متوقفة طيلة "المرحلة المكية"، بل إن هذا

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ٤٧.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، حمدي صالح، ص ٣٤.

[3] المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨.

[4] ق ٦٥، م. أ. ن، سيد قطب، ص ٣٤.

التوقف ينسحب أيضا على بعض العبادات؛ كصلاة الجمعة، إذا رؤي فقهيا أن أداءها مشروط بقيام هذه السلطة[١].

ومع ذلك فليس صحيحا ما فهمه أحد رافضي فكرة سيد قطب، من أنه يرمي إلى الهجرة على نمط هجرة الرسول، "ليقيم دولة إسلامية على مذهبه"[٢]. فالأمر المؤكد أن خطة سيد قطب ترمي إلى مواجهة "النظام الجاهلي" على ذات أرضه.. غير أن خطة هذه المواجهة قد تركت للمستقبل، وتركت القضايا الفقهية المتعلقة بالتكفير ليجري تطويرها فيما بعد داخل المعتقلات.

***

وخلاصة القول إن نمط التكفير القطبي يقوم على ازدواج أو توازن هش بين تكفير الأفراد وتكفير الدولة، وهو يقوم فعلاً على تكفير ضمني للمجموع، أو افتراضي لكل فرد على حدة. ومن هنا يصح أن تدعو العصبة المؤمنة الأفراد

---

[1] علي عشماوي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، ص ١١٢.

[2] ق ٦٥، م. أ. ن، يوسف كمال محمد يوسف، ص ص ١٦ - ٧.

إلى الإسلام، مع رفض التكفير المباشر الصريح؛ لأنه ينطوي على تعقيدات فقهية، تتعلق بالضمير والمعصية. ومن هنا فالحل هو عدم تحويل التكفير الضمني إلى تكفير صريح، إلا حسب مقتضيات الدعوة، وبقدر انتشارها.. وفي ذات الوقت؛ فإن الجوهر الثابت لهذه الدعوة هو تكفير النظام الحكم، والذي يصبح أول قواعد الإيمان عند الفرد، أو هو "المدلول الحقيقي" "لشهادة أن لا إله إلا ا ".

وإذا ما تجاوزنا ذلك الغطاء الفقهي، يمكن القول بأن هذه الازدواج الهش قائم على ازدواج فكري بخصوص جوهر أطروحة سيد قطب؛ مفهوم "العصبة المؤمنة". فهذه العصبة منظورا إليها كحزب؛ كيان معاصر سياسي مصارع، أداته الأساسية الدعوة، وجوهرها تكفير الدولة. أما إذا نظر إليها "كأمة من دون الناس"، فهي تنطوي على تكفير للمجتمع القائم برموزه وأشخاصه على حد سواء، ويصبح الانضمام لهذه "الأمة" شرط إيمان للأفراد. ومن الواضح أن منطق أطروحة سيد قطب – كما نوقشت - يميل إلى التكفير الشامل، في حين أن القصد من ورائها – كما يبدو في كل من تحفظاته النظرية وسلوكه العملي – يميل

على العكس- إلى الدعوة السياسية التكفيرية الموجهة ضد شرعية الدولة القائمة. وسوف يواجه المكفرون هذا الازدواج فيما بعد.

بعد خروج المكفرين من العزلة، دارت المناقشات بينهم وبين قيادات الإخوان [1]، وانطلقوا من فكر سيد قطب وأضافوا إليه، فكان المكفرون قبل انقسامهم إلى مجموعتين أو أكثر، "يضمهم فكر واحد يقوم على:

(١) **الحاكمية**: وهي ترجمة عملية للنطق بالشهادتين، وتعني عندهم مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهيئاته، والخضوع لحاكمية ا وحده؛ لأن المسلمين في عصرنا لا يدركون معنى شهادة لا إله إلا ا ، وبالتالي لم يدخلوا بعد في الإسلام.

(٢) **الجماعة**: وهو شرط في الإيمان عندهم. ولكنها ليست كل جماعة إسلامية، بل الجماعة التي ينتمي إليها هؤلاء، فمن لم يبايع إمامهم وينخرط في جماعته فهو كافر، وإن صلى وصام وكان في جماعة أخرى؛

---

[1] سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ٢١٣، ص ٢٦٤.

وذلك اعتقادا منهم بأن جماعتهم هي جماعة المسلمين"[١].

والفارق الوحيد بين هذا الفكر وفكر سيد قطب؛ أن هؤلاء حسموا قضية تكفير الفرد غير الداخل في "العصبة المؤمنة"، فكفروه صراحة؛ ومن ثم مالوا بأطروحة قطب ("العصبة المؤمنة") نحو قطبها المجتمعي وليس الحزبي، ومن الناحية السياسية؛ فإن هذا الفكر قد انتقل إلى الانشقاق الصريح على الإخوان، ذلك أن رفض الإخوان تبني فكر سيد قطب؛ جعل المؤمنين بالفكرة مضطرين لجعل الانشقاق الضمني واقعيا، وإدخال الإخوان في زمرة الكافرين، خاصة أن الإخوان قد نشطوا في السجون في عزل "المكفرين"، كما أصدر مرشدهم مخطوطًا (هو كتاب "دعاة لا قضاة") رفض فيه فكر سيد قطب[٢] – دون ذكر اسمه - ونشط الإخوان في طرد كل من لم يوافق عليه من صفوف الجماعة[٣].

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٣٠ - ١.

[2] سنعرض تفصيلاً لهذا الكتاب لاحقًا.

[3] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٦٣، ص ٢٦٥.

ولما واجه الإخوان المكفرين بما يترتب على أفكارهم من ضرورة فسخ عقود الزوجات، واعتزال المساجد، وتحريم الذبائح.. إلخ[1]، وما يترتب على ذلك ضمنيا من عزلة سياسية واجتماعية؛ انقسم المكفرون إلى: فريق قبل هذه النتائج[2]، آلت زعامته إلى شكري أحمد مصطفى[3]، وعرف إعلاميا فيما بعد "بالتكفير والهجرة"، وفريق آخر حور سلوكه، فقرر عدم تكفير المجتمع صراحة، وإعلان التكفير فقط لمن ينضم إليه، وأسمى هذا المنهج "المفاصلة الشعورية"، كما أباحوا لأنفسهم أكل ذبائح "المشركين"، والزواج من نسائهم، وفقًا لقاعدة أسميت "العهد الملكي" (أي نظرية المراحل كما وجدت عن سيد قطب) مع مدها على استقامتها. ووفقًا لهذا الفهم؛ فإن استخدام القوة محظور، طالما ظلت الجماعة في "المرحلة الملكية" أو "عهد

---

[1] سالم علي البهنساي، المصدر السابق، ص ٣١.

[2] نفس المصدر، ص ٣٢.

[3] نفس المصدر، ص ص ٢١٥ - ٦. وكان زعيمه الأول الشيخ علي عبده إسماعيل (شقيق عبد الفتاح إسماعيل الذي أعدم مع سيد قطب)، ولكنه لم يكن عضوا بتنظيم ١٩٦٥.

الاستضعاف". ومن هنا فقد كفّروا تيار شكري مصطفى لجهره بالتكفير[١].

وفيما بعد، سوف تتولد عن هذا الفهم جماعات عديدة، غير ظاهرة، أو غير ملاحقة من جانب الحكم القائم؛ لأنها تؤجل ممارسة العمل السياسي، وتكتفي بأن تقيم لنفسها جماعة روحية منفصلة عن المجتمع، لا تتعامل معه إلا في أضيق الحدود، وتطبق فيما بينها أعرافها الخاصة، وتجتذب مجموعات من الشباب الرافض للحياة الاجتماعية في البلاد، والشاعر باغتراب روحي عميق، الباحث عما يشبه أن يكون مجتمعا مثاليا[٢]. ويقدم هذا النموذج مثالاً واضحا على

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٣٢ - ٤. وقد نسبت هذه الجماعة بالفعل جذور أفكارها إلى سيد قطب: سالم البهنساوي، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، ط ١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨، ص ٥٣، كما نسبته إلى حسن البنا: سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص ٣٠٨، وتسمى قاعدتي العهد المكي، والمفاصلة الشعورية معا؛ "الحركة بالمفهوم".

[2] قارن مع الجماعات المسيحية الرافضة للكنيسة المعاصرة، والتي تحاول إنشاء مجتمع بديل يمثل "المسيحية الحقيقية": كنيسة يرأسها ا لا البشر.

الكيفية التي يتحول بها التسييس المطلق للدين إلى تميع مفهوم السياسة.

وخلال مدة السجن، استطاع الإخوان أن يقلصوا عدد المكفرين – الظاهرين على الأقل - بحيث تقلص عدد أنصار شكري مصطفى إلى ثلاثة عشر شابا[١]، على الرغم مما يقال من تشجيع مباحث السجون للمكفرين، على أساس أن نشاطهم غير قابل للتطور بطبعه، بل يساعد على شق صفوف الإخوان الأخطر سياسيا[٢]؛ وهي سياسة – إن صحت - سيندم عليها النظام من بعد كثيرا، حين يكتشف عام ١٩٧٧، وجود تنظيم يتراوح حجم عضويته بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف شاب وشابة، يقودهم شكري أحمد مصطفى[٣].

=

راجع: رفيق حبيب، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٨١.

[1] المركز القومي للبحوث، المرجع السابق، ص ٦٢.

[2] سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ٣٧، ص ٣٦٤.

[3] Ibrahim, S.E. Anatomy of Egypt's Militant Islamic Group: Methodological and preliminary Findings, In: International

=

والواقع إن الفكر القطبي، الذي كان قادة الإخوان قد نجحوا في حصاره داخل السجون، قد أثبت خارجها فعالية كبيرة، وقدرة على الانتشار السريع، خصوصا وسط الشباب المتعلم في مرحلة، ثم غير المتعلم أيضا في مرحلة لاحقة؛ وهي الظاهرة التي استرعت اهتماما واسع النطاق، وإن كان تفسيرها ما زال يواجه صعوبات ومشكلات منهجية بالغة.

وبداية من الواقع.. فقد وجد أن العضو النموذجي في جماعتي "التكفير والهجرة" و"الفنية العسكرية"، يتميز بأنه؛ شاب في العشرينيات من عمره، من الطبقة الوسطى أو الوسطى الدنيا، متميز في قدراته الذهنية بالنسبة لأقرانه من طلبة وخريجي التعليم العالي، ذو خلفية اجتماعية ريفية أو بندرية، من عائلة متماسكة طبيعية[1]. ولا يختلف الحال بالنسبة للعمر والمهنة عند أعضاء تنظيم الجهاد المحكوم

=

Journal of Middle East Studies, vol. 2, No 4, December 1980, pp. 465-6.

(1 Ibid., p. 440.

عليهم[١]. وعلى ذلك؛ فعضوية هذه الجماعات هي في عمومها قطاع من فئة الإنتليجنسيا المتعلمة تعليما عاليا على الأغلب.

وإذا كانت هذه الفئة من الإنتليجنسيا قد ارتبطت بنماذج متعددة من الفكر القطبي؛ فإنما يرجع ذلك إلى أن هذا الفكر يلبي لها بشكل أو بآخر احتياجات عميقة، في إطار الظروف الاجتماعية الاقتصادية، والثقافية القائمة.

ويمكن رد الاتجاه إلى تبني الأصولية القطبية؛ إلى ثلاثة أنماط من الدوافع/ العوامل.. أولها **الاغتراب القيمي**. فبالنسبة لتنظيم ١٩٦٥؛ قرر القادة أنهم جندوا الشباب من بين الأفراد الذين وضعوا على أنفسهم برنامجا مكثفًا للعبادة في المساجد، ومن بين أعضاء جماعة الدعوة والتبليغ؛ وهي

---

[1] نعمة ا جنينة، تنظيم الجهاد، البديل الإسلامي في مصر، ط ١، سلسلة كتاب الحرية، رقم ١٧ القاهرة، ١٩٨٨، الجدولين، ص ١٤٢، انظر أيضا:

Ayubi, N.N., op. cit., p. 163,, Sivan, E., Op. cit., pp. 118-9.

جماعة يقوم أعضاؤها بنشاط مكثف لبضعة شهور سنويا، في الدعوة للأخلاق والعبادات الإسلامية[١].

فهذا القطاع من الشباب المتعلم؛ كان قد قرر بالفعل رفض الكثير من مظاهر الحضارة الحديثة، والبحث عن خلاص روحي، ومهمة سامية يكرسون لها ذواتهم. كذلك فقد لاحظت أن عديدين من أعضاء التنظيم قد أخذوا بصفة خاصة على النظام الاجتماعي ما شاع من خروج المرأة للشارع بأزياء غربية، وارتيادها الشواطئ[٢].

ومن الواضح أن هذا الشعور الرافض، يرتبط بالأصول الريفية والعائلات المتماسكة لأفراد التنظيمات الكفاحية. ولا شك أن انتقال أعداد غفيرة من الريف إلى المدينة، تحوطهم توقعات أسرية بتحقيق نجاحات غير مسبوقة، في الوقت الذي يشعرون فيه بصعوبات في التكيف مع المجتمع

---

[1] المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة السابعة، ع ٣٥٨.

[2] مثلاً: ق ٦٥، م. أ. ن، محمد عبد المعطي عبد الرحيم، ص ١٧؛ م. أ. ن، محمد أحمد البحيري، ص ٩؛ م. أ. ن، زينب الغزالي، ص ٤٨.

المديني الجديد؛ يخلق ضغوطًا نفسية قوية، يمكن في ظروف معينة أن تؤدي إلى رفض لقيم المدنية، يتسامى إلى ولاء ديني، للبحث عن سند في عقيدة مطلقة، تضفي طابعا مقدسا على هذه المعاناة وهذا الرفض. ومن الطبيعي أن تكون مشكلة التعامل مع بنات المدينة ذات ثقل خاص، وأهمية واقعية ورمزية وسط هذه الأزمة، بالنسبة لهذا السن الشاب.

ومع ذلك؛ فيجب أن نلاحظ هنا أن هذا الرفض لقيم المدينة لا ينطوي في الحقيقة على أي رغبة في العودة إلى الحياة الريفية أو قيمها، التي هي في الحقيقة ليست بهذا التشدد، وعلى العكس فهذا المغترب يتبنى قيم الإسلام الرسمي في أكثر تفسيراته تشددا؛ بحثًا عن نقاء عقيدي خالص، وهي قيم معادية لقيم الحياة الريفية، أو ما يسمى بالإسلام الشعبي[١]. ويمارس الفرد بذلك إحساسا خاصا بالتفرد والتفوق من داخل العزلة والانطواء.

---

[1] حول العلاقة المتوترة بين الإسلام الشعبي في القرية والإسلام الرسمي، راجع:

Kupferschidt, U.M., Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt, In: Middle Eastern Studies, vol. 23, Oct, 1987, esp. pp. 403-4.

وفيما بعد، تساعد ظروف عديدة على تحويل هذا الاغتراب القيمي إلى **اغتراب اجتماعي**؛ أي تكوين مجتمع خاص يمتص هذه الطاقات الشابة، فينهمك الشاب مع مماثلين له في العبادات وقراءة القرآن، والبحث عن "صحيح الدين"، ويدخل جماعة ما قد تكون على مستوى الجيرة أو الزمالة الجامعية، وقد تكون جماعة أكبر؛ مثل الجمعية الشرعية، أو الدعوة والتبليغ، أو الشبان المسلمين. وبالطبع تزداد إمكانية هذا التحول، مع عجز النظام الاجتماعي عن استيعاب هذه الأعداد الفائضة من الشباب، وبصفة خاصة استيعابها في عمل منتج بأجر مجزٍ.

ويربط أحد الباحثين بين عوامل السن ونوع التعليم والمهنة، والأصول الاجتماعية، كما رصدت في جماعات الإسلام الراديكالي، باعتبارها جميعا من العوامل التي تساعد على التهميش الاجتماعي في الظروف المعاصرة[1]؛ فالفئات المتعلمة أصبحت كبيرة العدد، تعاني من بطالة واسعة،

---

[1] رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ص ١٣٣ - ٤.

سافرة أو مقنعة[1]، وتزداد هذه المشكلة حدة بالنسبة لهذه الفئة خصوصا؛ بسبب تميزها التعليمي والثقافي، وقدرتها على التجريد، فضلاً عن النظر إليها وفق المفاهيم السائدة على أنها قائدة المجتمع ونهضته في جميع المجالات. وقد لوحظ بالفعل أن شباب المنظمات الراديكالية الإسلامية في السبعينيات هم ممن يتميزون بمستوى مرتفع من الإنجاز الدراسي، ومن خريجي الكليات العملية على وجه الخصوص[٢]. ويفضي هذا جميعه إلى اتساع الهوة بين التوقعات والواقع، ويرفع وحدة الإحساس بالاغتراب.

وعلى المستوى الاجتماعي؛ تصبح الأزمة أكثر عمومية، كلما قطع النظام الاجتماعي خطوات أوسع على طريق التحديث المحتجز، فتتفكك العائلة الممتدة، ويمول القطاع الحديث على حساب القطاع التقليدي، ويتسع التمايز الاجتماعي داخل القرى، في ذات الوقت الذي يعجز فيه قطاع الصناعة الحديث (كما هو الحال في "العالم الثالث")

---

[1] نفس المرجع، ص ١٢٥.

[2] رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ط ١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١١٨.

عن استيعاب هذه الجماهير الفلاحية أو شبه الفلاحية الوافدة[1]، ويجري ترييف المدينة على أيدي هذه الجموع، التي تتحول للحياة على أطراف المدن، وتخلق إحساسا عاما بأزمة اجتماعية حادة، تفاقم من عوامل السخط والغضب. وبالنسبة للمتعلمين؛ يؤدي عجز النظام عن توفير فرص العمل لهم، وما يترتب عليه من دفعهم إلى البحث عن مخارج أخرى لأزمتهم، إلى فك الرابطة التي تربطهم بالطبقة الحاكمة[2].

وفي ظل هذه الأزمة الخانقة، يقدم الإسلام الراديكالي وعودا تطهرية معادية للطبقة الحاكمة، بالإشارة الدائمة إلى فسادها، ويعد بتهدئة التوتر الاجتماعي ببرنامج تقشفي، يقلل من مستوى التوقعات وطموحات الصعود الاجتماعي، ويعد

---

[1] فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، نظرة نقدية، ط ١، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٥، ص ٢١١.

[2] رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ١٢٧.

بقدر غير متحدد من المساواتية، ويصبح ذلك كله بديلاً لأبواب الترقي الاجتماعي المغلقة[١].

ومع ذلك، فقد لا يسفر الاغتراب القيمي والاجتماعي إلا عن تكوين مجموعات متضامنة من هؤلاء الشباب، يكون دورها الأساسي التعاون على شق طريق الحياة داخل المدينة، حاملين معهم الروح المحافظة والنظرة الأخلاقية المتشددة، ولعل هذا هو دور جماعات مثل الشبان المسلمين.

ولا يكتسب هذا الاغتراب طابع الاغتراب **الأيديولوجي**، ويصبح ثابتًا مستقرا إلا مع تحوله إلى عقيدة سياسية، تكرس رفض المجتمع في أيديولوجية تحاكم المجتمع، من خلال ثنائية الكفر/الإيمان. وتصبح الجماعة المحدودة مجتمعا بديلاً، يمتلئ الانتماء إليه بانفعالات تعويضية عميقة، تحول – في دائرة مغلقة - دون الحوار المفتوح مع المجتمع

---

1) Sivan, E., Op. cit., p. 126.

وقواه وأيديولوجياته المختلفة[1]، وتترسخ فيه وبه الروح البيوريتانية الباحثة عن البطولة والمثالية والتمرد والنقاء[2].

والواقع إن الربط المباشر بين الظروف الاجتماعية للإنتليجنسيا، وظاهرة جماعات الإسلام الراديكالي لا يخلو من مبالغة[3]، وإن كان يشير إلى عوامل فاعلة صحيحة. فقد نجح بضعة أفراد بين عامي ١٩٦١ و١٩٦٤ في ضم أكثر من مائتي شاب إلى التنظيم الذي قاده سيد قطب، منهم مجموعة من الطيارين وعلماء الطاقة الذرية الشباب، وضباط بالجيش.. كما ضم تنظيم "الفنية العسكرية" الذي ألقي القبض عليه عام ١٩٧٤؛ عددا كبيرا من طلبة كلية الفنية العسكرية. وفي كلتا الحالتين لم تكن هذه الفئات معرضة لأزمات اقتصادية أو اجتماعية حادة، فالسخط على النظام كان نابعا من عوامل أيديولوجية بالدرجة الأولى، ترتبط بأزمة المجتمع

---

1) رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ص ١٤٢ - ٣.

2) Rubin, B., Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics, St. Martin press, N.Y. 1990, p. 53.

3) هذا الربط المباشر بين المصالح والاتجاه والأيديولوجي يقول به باحث أمريكي: Taylor, A.R., Op. cit., P.50

ككل. ولا شك أن غياب فرص المشاركة الفعالة الحقيقية في المجال السياسي في العهد الناصري؛ كان له أثره في شعور قطاعات من الإنتليجنسيا بالاغتراب[1]، وسط آليات الحشد الجماهيري التي لا تقوم على فرصة حقيقية للإقناع العقلي والانتماء الحقيقي. وبصفة خاصة إزاء اهتراء الأيديولوجية الناصرية، التي كانت تنتج ويعاد إنتاجها يوميا بشكل مسرف وسطحي.

---

[1] يربط فؤاد زكريا ربطًا مباشرا بين فكر التكفير المتصاب والديكتاتورية الناصرية. مثلاً: الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، سلسلة كتاب "الفكر" الصادرة عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، رقم ١، ط ٢، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٥. وثمة أعراض أخرى لهذا الاغتراب عن النظام ومقولاته عند شعراء وقصاصي مصر الشباب عام ١٩٦٩: شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٧٧: ص ص ٤٥ - ٥٨. مثلاً: حالة الشاعر مصطفى بهجت الذي توقف عن الكتابة منذ عام ١٩٦٢، وتساءل عن جدوى الكلمة في مجتمع "لم يعد يصغي إلا لهدير الإذاعة ومبالغات الصحف" (ص ٤٨).

ولا شك أن اتساع الهوة بين الوعود المسرفة والواقع اليومي في العهد الناصري؛ كان له أثره في ابتعاد هؤلاء الشباب عن الأيديولوجية الناصرية، خصوصا مع رصدهم الدائم للمكانة المتميزة الذي تمتعت بها الإنتليجنسيا العسكرية داخل النظام الاجتماعي ككل، على حساب الإنتليجنسيا المدنية.

وفضلاً عن ذلك؛ كان لشيوع فكر "التكفير السياسي" في دعاية النظام أثره في تربية الشباب على فكرة الحقيقة الواحدة التي لا تقبل التعدد، واعتماد منهج أن الأقرب فكريا هو الأكثر خطرا وعداء؛ وهذه من روافد الأصولية الهامة. ولا شك أن اتساع الهوة أكثر فأكثر في السبعينيات بين الوعود والسياسات الفعلية والحياة واليومية، وانتهاء عهد الرشوة الكاملة لقطاع الإنتليجنسيا بفرص العمل ذات الدخل المعقول[١]، فضلاً عن "تكفير" النظام لمجمل السياسات

---

[1] مع أن توفير فرص العمل من واجبات كل نظم الحكم المعاصرة، إلا أن الطابع الشكلي لتوفير هذه الفرص الذي ينحدر بها إلى وضع البطالة المقنعة، فضلاً عن تخصيصها للإنتليجنسيا بالذات؛ إنما =

السابقة (الناصرية) على أيدي كتابه.. كل ذلك كان له دوره في حفز الاغتراب الأيديولوجي.

غير أن مثل هذا الاغتراب الأيديولوجي يحتاج لتحقيق الفاعلية السياسية؛ إلى وعاء نظري ينسق دوافعه، ويقيم بناءه الفكري. وكان هذا هو دور الأيديولوجية القطبية؛ فقد تمحورت تلك الأيديولوجية حول التأكيد الدائم على انفصال الإسلام عن كل نظام قائم أو ممكن، وعن كل فكر سابق أو معاصر أو لاحق. وفي مواجهة ما قامت به الناصرية من امتصاص عديد من عناصر الفكر السياسي للإسلام السياسي السابق على انقلاب ١٩٥٢، بما في ذلك الاعتزاز بتاريخ الإسلام وأبطاله داخل الأيديولوجية المسماة القومية الاشتراكية[١]؛ يعاد التأكيد على تفرد الإسلام، ليس بوصفه برنامجا اجتماعيا أو ثقافيا؛ وإنما بوصفه آلية سياسية، تقوم على طاعة ا ، وتربط بينها وبين تكفير النظام. وهكذا

=

يجعلها في الواقع نوعا من الرشوة السياسية أكثر منها سياسة اجتماعية اقتصادية.

(1 Choueiri, Y., Op. cit., p. 70.

أصبحت الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي، التي دشنها الشيخ محمد عبده، وساهم فيها سيد قطب في مرحلة سابقة؛ أخطر ما يواجه هذا الإسلام الراديكالي [1]. وتصبح خصوصية الإسلام هي شعار الحركة[2]، وتحصل كل أنواع الاغتراب على مشروعية نظرية متماسكة، ويتأسس رفض النظام والمجتمع في صلب الدين.

ويلتقي هذا المنحى من التطور الفكري، مع الوضوح المتزايد لفشل التحديث الذي تجريه الطبقة الحاكمة؛ في استيعاب التوترات الاجتماعية، على نحو يؤدي إلى تشجيع اتجاهات التقوقع والرفض المطلق للغرب، والفكرة القائلة بأن كثيرا "من جوانب التحديث الذي يستلهم الأيديولوجية الفردية جزء من الميراث الاستعماري"[3]. ويزداد هذا الشعور حدة مع إجراء "التحديث المحتجز" (أي المبتور) على يد الدولة،

---

[1] Ibid., P.108. ومع ذلك فقد حرص سيد قطب على إنقاذ كتاب "العدالة" بإعادة صياغته على نحو يتمشى مع مفهوم الحاكمية، دون أن يزحزح كثيرا طابعه الاجتماعي.

[2] Ibid., p. 69.

[3] رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ١٠٥.

التي تستخدم آلياتها في الإجبار في قسر الأفراد على التكيف مع واقعها المشوه الجديد، فتحول بذلك مشكلات التحديث الاجتماعي إلى مشكلات سياسية، يصبح مخرجها المنظور الوحيد من وجهة نظر الساخطين؛ هو اللجوء إلى القوة[١].
فمن وجهة نظر الجماعات الهامشية في الريف، وعلى أطراف المدن؛ سوف يبدو برنامج الدولة القومية للتحديث أعنف أشكال الاستعمار على الإطلاق، وسوف تبدو لهذا السبب الأيديولوجية القومية كأداة للقهر الاجتماعي، تكرس الإدماج القسري لكيانهم الاجتماعي في الهامش البائس، ضحية التحديث المحتجز.

ومن وجهة نظر قطاع متزايد الاتساع من الإنتليجنسيا المصرية، سوف يبدو عجز النظام عن استيعاب مواهبها وقدراتها؛ ناتجا عن "كفر النظام" وانحرافه، وسوف تكون "نصف الرشوة" الممثلة في التعليم المجاني، دون احتياجات مقابلة في سوق العمل ودون مستقبل؛ حافزا على مزيد من الغضب، وليس على "نصف رضى" عن النظام. وسوف تبدو

[1] Sivan, E., Op. cit., 129.

معاناة الجماهير من التحديث المحتجز واقعة متسقة مع العناء الخاص بالإنتليجنسيا، فترى نفسها بشكل أو بآخر قائدة لهذه الجماهير "المستضعفة"، حتى ولو كانت تحكم بكفر هذه الجماهير، وتنعزل عنها عمليا.. وفقًا لنظرتها النخبوية المشلولة.

***

لقد أسفرت إعادة النظر الفقهية في فكر سيد قطب، من خلال ما دار من جدل داخل السجون؛ عن تبلور مدارس فقهية سياسية متعددة، باشرت نشاطها خارج السجن من بعد. غير أن أهم نتائج هذا الجدل هو احتلال قضية التكفير الموقع النظري المحوري في فكر الإسلام السياسي؛ ذلك أن "**نمط التكفير**" تترتب عليه مسائل سياسية وحركية مهمة؛ فهو يحدد الموقف في المجتمع القائم، وبناء عليه يحدد أسلوب الحركة داخله، وصولاً إلى الأهداف التكتيكية.. على اعتبار أن الهدف النهائي المعلن يظل دائما بالنسبة لجميع الفرقاء؛ هو قيام الدولة الإسلامية. فقبل سيد قطب افتقر الإخوان (الفصيل الوحيد للإسلام السياسي آنذاك) إلى منظور تكفيري واضح، تقام عليه خطة العمل السياسي.. وبعده، اضطر جميع الفرقاء

بما فيهم الإخوان المسلمون إلى بلورة خطة عملهم، في مقولات نظرية واضحة، هي التي أسميها "نمط التكفير". وسوف يتابع البحث في بقية هذا الفصل تفرع أنماط التفكير المختلفة؛ باعتبارها استراتيجيات سياسية متمايزة، تحدد أشكال العمل السياسي.

ويمثل اتجاه شكري مصطفى "نمط التكفير" الأكثر تطرفًا في تطوير أطروحات سيد قطب، يمكن أن يسمى "**نمط التكفير الاجتماعي الشامل**". فمثله مثل الأخير؛ يتبنى شكري مصطفى فكرة تكفير المجتمعات والنظم على حد سواء، وعلى امتداد العالم كله، ويجعل مهمة "جماعة المسلمين" (الجماعة التي يرأسها) رد الحاكمية في الأرض كلها[1]. غير أنه يحكم على الأفراد بالكفر إذا بلغهم "الإسلام الحق" عن طريق جماعته. ولكن هذا الإبلاغ للأفراد ليس مقصودا به إصدار الأحكام؛ وإنما يرتبط بتوسع الجماعة وخطط

---

[1] المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٤.

حركتها[١]. فإذا بلغت الدعوة الفرد، ورفض الالتحاق بالتنظيم حكم بكفره: "بل لا يوجد عندنا سبب للكفر غيره"، وإن كان الحكم بالكفر لا يترتب عليه حكم بالقتل، طالما ظلت الجماعة في مرحلة "الاستضعاف"[٢]، غير أنه قد يرتب حكما بالتفريق بينه وبين زوجته إذا دخلت "جماعة المسلمين"؛ وذلك بسبب "اختلاف العقيدة"[٣].

ووفقًا لهذا النمط من التكفير ينحصر الإسلام داخل "**جماعة المسلمين**"، على ذات نمط انحصاره في أتباع الرسول في العهد المكي، وتصبح جميع النزاعات والمعسكرات والاتجاهات في العالم كله في خندق واحد، بدءا من أهل السنة الذين أسقط شكري مصطفى مذهبهم[٤]،

---

[1] أقوال شكري مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ط ١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٠٠.

[2] نفس المصدر، ص ص ١٠٢ - ٣.

[3] نفس المصدر، ص ٩٧.

[4] نفس المصدر، ص ٧٥.

ومرورا بـ "علماء السلطة" الذين يفتون "بمذهب الحاكم"[١]، إلى سائر الاتجاهات السياسية والأيديولوجية في العالم. ويصبح النزاع العربي الإسرائيلي أحد شعارات النظام الكبرى؛ قتالاً "كسائر القتال الدائر الآن في الأرض بين البشر جميعا، لدوافع أرضية بشرية بعيدة عن عبادة ا وإعلاء كلمته"[٢]، كما يسقط الانتماء الوطني: "أنا لا أقبل أن يدخل اليهود في بيتي، كما لا أقبل أن تدخل مباحث أمن الدولة في بيت من الناحية العامة".. وبناء عليه يتحدد موقف الجماعة في حالة الحرب مع إسرائيل، "حسب الضرر الواقع على الجماعة من كلا الطرفين"، علما بأن أقرب الحلول المطروحة هو "الفرار" بالجماعة إلى مكان آمن[٣]. ومعنى ذلك أن "الحرب العادلة" الوحيدة في فكر "التكفير والهجرة"؛ هي حرب الجماعة ضد أعدائها أيا كانوا، ذلك أنهم "أمة من دون الناس".

---

1) نفس المصدر، ص ٦٢.

2) نفس المصدر، ص ٩٨.

3) نفس المصدر، ص ص ٩٨ - ١٠٠.

واتساقًا مع ذلك، يرفض هذا النمط من التكفير الخطط الإصلاحية أيا كانت، على غرار السعي إلى احتلال "المراكز العظيمة"، أو ضم "ذوي المراكز الكبيرة لخدمة الإسلام"[١]. وإذا كانت "جماعة المسلمين" تتابع الأوضاع القائمة، فليس ذلك بغرض إصلاحها، فليس "في خطتنا مناقشة جزئيات تقوم على أسس الدولة وسياساتها وخطتها، وإنما خطتنا تقوم أصلاً على الانسحاب من هذه المجتمعات، ثم العودة إليها.. (لتغييرها) من أساسها بكل ما فيها، وقلبها رأسا على عقب"؛ اتباعا للسنة الربانية، التي تقوم على "الهدم من القاعدة"[٢].

وإذا كان شكري مصطفى يوصي بقراءة كتب "الشيخ سيد قطب" فيما يتصل ببداية الحركة الإسلامية"[٣]، فإن ذلك يتعلق بالأساس النظري العام. أما خطة الحركة الفعلية فتختلف اختلافًا كبيرا. فمع أن التنظيم يتبنى خطة الدعوة

---

[1] شكري مصطفى، الخلافة (مخطوط)، في :رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ٢: الثائرون، ط ١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ص ١٥٤ - ٥.

[2] أقوال شكري مصطفى، المصدر السابق، ص ٧٢.

[3] نفس المصدر، ص ٧.

طويلة الأمد، ويختار الأعضاء بعناية، مرحبا بتمحيص "تسلط الكافرين" لهم[1]، فإن خطته كما اتضح تقوم على تقليد حرفي للتجربة الإسلامية الأولى، بما فيها عملية هجرة فعلية، ومن جهة أخرى أكثر أهمية، فإن هدف الجماعة (أي تصورها للدولة الإسلامية) معادٍ أشد العداء للحضارة الحديثة بمجملها، رافض لها من حيث المبدأ، بغير تفرقة بين "الإبداع المادي". و"الانحطاط الروحي"، على غير مثال سيد قطب، فمن وجهة نظر شكري مصطفى، يستحيل التوفيق بين تلك المدنية المبهرة، وبين عبادة ا : "يستحيل التوفيق بين بذل العمر في صنع هذه **المدنية الرائعة، والدنيا العريضة المزخرفة،** وبين عبادة ا "[2] فهذه المدنية الحديثة "ليست سوى صنم معبود أقامه المكر الشيطاني لصرف الأنظار عن عبادة ا "[3]. والعلم الحديث "فتنة"[4]. والحال إن الغرض من خلق الإنسان عند شكري مصطفى هو العبادة بالمعنى

---

[1] شكري مصطفى، الخلافة، المصدر السابق، ص ص ١٢٥ - ٦.

[2] نفس المصدر، ص ١٢٠. (التشديد من عندي).

[3] نفس المصدر، ص ١١٩.

[4] نفس المصدر، ص ١٢٣.

الحرفي للكلمة، ومن ثم فإن "ذرة تعلم يقصد بها غير هذه الغاية هي ذرة خارجة عن العبودية، مضافة إلى التأله في الأرض بغير الحق، مبتدأة بداية الطغيان البشري"[١]. ومن هنا، فإن الأمة الإسلامية القادمة ستكون "أمة أمية لا تكتب ولا تحسب"[٢]، إلا بقدر الحاجة.

ذلك الرفض المطلق للحضارة الحديثة؛ إنما تغذيه كما هو واضح مشاعر الحسد البالغ إزاء المدنية "الرائعة"، وبالأحرى إزاء من يتمتعون بها، وهي مشاعر تصل قوتها إلى حد التلذذ بفكرة دمار الحضارة: "يا لها من خطة رائعة.. أن يترك اله أعداءه ليبنوا ويؤسسوا ويشيدوا ويرتعوا ويعدوا وينفقوا (لاحظ الاستطراد)، ثم يأتيهم من حيث لم يحتسبوا.. فيدمر عليهم بما ينوه وبما شادوه.. وبقدر علو بنيانهم يكون دمارهم.. يا للحكمة الربانية. والكيد المتين"[٣].

---

[1] أقوال شكري مصطفى، المصدر السابق، ص ٩٣.

[2] شكري مصطفى، الخلافة، المصدر السابق، ص ١٢٣.

[3] نفس المصدر، ص ١٢٥.

ومن قلب هذه المشاعر الملتهبة، تتصاعد خيالات غريبة لتحديد خطة الحركة، فمما لا يتسق مع هذا التصور الرجعي للأمة الإسلامية المقبلة أن يحارب المسلمون بالدبابة والطائرة والصاروخ؛ حيث إن من شأن ذلك أن يلوث "نقاءهم". ومن هنا يؤكد شكري مصطفى "أن المسلمين لم يعرفوا **ولن يعرفوا** قتالاً إلا بالصف والسيف والخيل والنبل"[1]. كيف؟ بتدمير الحضارة الحديثة أولاً قبل إنشاء الدولة الإسلامية.. كيف؟ ستقوم بذلك أكبر قوة في الأرض في عرف شكري مصطفى، وهي "اليهود"[2]؛ حيث سيدبرون حربا ذرية مدمرة، تنجو منها منطقة الشرق الأوسط وأوروبا؛ لأنها المنطقة التي يريد اليهود حكمها[3]، بينما تتربص "جماعة المسلمين في نجوة من الأرض تعبد ا

---

[1] نفس المصدر، ص ١٣١. (التشديد من عندي).

[2] نفس المصدر، ص ١٤٦.

[3] نفس المصدر، ص ١٤٤.

وتنتظر"[١]، ثم يؤذن لهم في "حمل السيف المنصور.. لتدمير البقية من معاقل الكفار"[٢].. (كذا)!!

وقبل الهجرة، ستستطيع الجماعة أن تحيا وتنمو رغم قوة أعدائها، عن طريق استغلال ما يتبقى من "ضوابط وخير" في الجماعات الكافرة[٣]، بل وبمساعدة اليهود، الذين ستبلغ بهم الرغبة في التأله أن يوافقوا على قيام حركة، بل ودولة إسلامية، ليجربوا قوتهم عليها[٤]!

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن هذا النمط من التفكير الخيالي على غرابته الظاهرية لا يزيد عن كونه محض امتداد "منطقي" لفكرة إخضاع الواقع للنص، واعتماد القياس الفقهي مقياسا للواقع والتاريخ؛ وهي فكرة جوهرية لدى جميع فصائل الإسلام السياسي، بل ويمكن القول إنها موجودة بدرجات مختلفة لدى عديد من الأيديولوجيات المتداولة في مصر، بما في ذلك أكثرها ادعاء للعلمانية.

---

1) نفس المصدر، ص ص ١٢٨ - ٩.

2) نفس المصدر، ص ١٢٦.

3) نفس المصدر، ص ١٢٧، ص ١٤٧.

4) نفس المصدر، ص ص ١٣٢ - ٣.

ومن هنا، كانت هذه التصورات المغرقة في الخيال ذات قوة كافية، بحيث جمعت حولها آلاف الشباب، تخلوا بإرادتهم عن التعليم والوظيفة التي يوفرها المجتمع الحديث، ليعيشوا حياة بسيطة في غرف وشقق مفروشة، عمادها الإخلاص المتبادل والانعزال العدائي عن المجتمع[١]، وجرى تمويل هذا النمط من الحياة بنمط آخر مختلف تماما؛ بتكليف بعض الأعضاء بالعمل في الدول النفطية، وتحويل العائد للجماعة[٢]. وإذا كان سكوت الحكومة عن نشاط هذه الجماعة، اعتقادا منها بعدم خطورتها سياسيا؛ كان عاملاً مشجعا لنموها[٣]، فلا شك أن هذا العامل غير كافٍ لتفسير ظاهرة بهذه الضخامة؛ آلاف من الشبان والفتيات. وقد يكون للظروف الاقتصادية الخانقة في زمن الانفتاح دور في جاذبية

---

1) جيلز كيبل، الفرعون والنبي، التطرف الديني في مصر، ترجمة أحمد خضر، ط ١، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨، ص ص ١٠٢ – ٣. أيضا: ص ٩٧.

2) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٥.

3) نفس المرجع والصفحة.

الجماعة، التي وفرت لأعضائها رغم كل شيء مسكنًا وزواجا[1]. غير أن هذا التفسير مغرق في التبسيط.. فمثل هذا التمرد المطلق على المدنية الحديثة، والرضا بأبسط أساليب الحياة يتطلب قدرا هائلا من السخط والشعور بالغربة؛ بحيث تهون التضحية بالأهل والتعليم والوظيفة، يتطلب إيمانًا بخلاص حقيقي للبشرية من أزمة اجتماعية أيديولوجية عميقة ومزمنة.

ولم تكن جماعة شكري مصطفى وحدها هي التي مارست هذا النمط من الحياة، فثمة جماعات عديدة، عاش بعضها على السرقة، وبعضها على تبرعات وأعمال هامشية في المدن، غير أن جماعة شكري مصطفى تميزت بالمواجهة الحادة التي خاضتها مع النظام، حين قامت بخطف وقتل الشيخ محمد الذهبي وزير الأوقاف الأسبق، في يوليو ١٩٧٧، وقد فسر أعضاء الجماعة قرار الخطف

---

[1] جيلز كيبل، المرجع السابق، ص ١٠٢، وقد أشار شكري مصطفى إلى أن نظام الزواج القائم في المجتمع "نظام معقد لا يمكن الشباب حقًا من الزواج في الوقت المناسب": أقواله أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، المصدر السابق، ص ٩٧.

بأنه رد فعل لإلقاء القبض على بعض أعضاء التنظيم دون تقديمهم للمحاكمة، وفسروا قرار القتل بأنه اضطراري بسبب عدم استجابة الحكومة لمطالبهم[1]. غير أن هذا التفسير ذاته؛ إنما يشير إلى مدى صعوبة ضبط النفس، والالتزام بالخط النظري في وجه الضغوط المتزايدة للمجتمع الخارجي على الجماعة، وما تولده من إحساس بالكره، والرغبة في التحدي. كما يشير الحدث ذاته إلى أن التقسيم إلى مراحل يمكن انتهاكه من جانب الدولة والمجتمع، حين يقرران التصدي لممارسات الجماعة؛ وهي ما تزال في "مرحلتها المكية".

***

وسوف يؤدي الفشل المدوي "لجماعة المسلمين" إلى الإسراع بنمو تيار راديكالي آخر، يتجنب كلاً من الرفض الكامل للحضارة الحديثة، وما يرتبه من عدمية سياسية، ويتبنى خطة سياسية "واقعية" للاستيلاء على السلطة.. ذلك هو تيار "الجهاد" الذي يتبنى "نمطًا للتكفير" ينصب على

(1 Ibrahim, S.E., Op. cit, pp. 441 -2.

الدولة بشكل أساسي، وعلى المجتمع ككيان معنوي، ويبرئ الأفراد.

وأول التجليات الملموسة لهذا التيار؛ هو التنظيم الذي قاده صالح سرية الموظف الفلسطيني بجامعة الدول العربية، والذي عرف بتنظيم "**الفنية العسكرية**"، لقيامه في أبريل ١٩٧٤ بمحاولة فاشلة للاستيلاء على الأكاديمية الفنية العسكرية، بغرض استخدام أسلحتها في الزحف إلى قاعة اللجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكي؛ حيث كان قادة النظام مجتمعين للقضاء عليهم والاستيلاء على السلطة[١].

ومع أن صالح سرية في كتيبه "رسالة الإيمان" قد أوصى بتفسيري "ابن كثير" و"سيد قطب" للقرآن، بوصفهما خير التفاسير[٢]، فقد تبنى نمطًا متميزا من التكفير، يمكن تسميته "**بنمط التكفير السياسي الحصاري**"؛ حيث إنه يهدف أولاً وأخيرا إلى نزع الشرعية عن الحكم القائم، وتحويل

---

[1] Ibid., p. 425. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ص ١١٠ - ١.

[2] في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح: الرافضون، ص ٣٦. راجع أيضا: Ibid., p. 435.

الولاء عنه. وعلى ذلك فالحكم "القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر لا شك في هذا"، والمجتمعات "في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية"[١]. غير أن هذا المجتمع كتجمع من الأفراد، يعتبر أساسا ضحية للنظام السياسي، عاجز عن التخلص منه، يتطلب قيادة إسلامية مخلصة لتقوده[٢]، أما الأفراد فينحصر الكفر بينهم في الموالين للنظام السياسي والرافضين للحكم الإسلامي؛ فالكافر هو كل من "آمن أن هذه الحكومات على حق والإسلام على باطل. أو أنه (الإسلام) ينبغي أن يقتصر على قضايا العبادة، أو كان لا مباليا؛ سواء جاء الإسلام أو لم يأت، أو كان ناقما على هذه الحكومات، لكنه يرى الإصلاح بطريقة أخرى غير طريقة الإسلام، ويكون مؤمنًا من هؤلاء من آمن بأن الإسلام هو الحق، وأن هذه الحكومات كافرة، ويعمل على تغييرها، سواء سرا أو علنًا"[٣]. وبصفة خاصة، فإن رجال الدولة مدانين بالكفر بقدر ارتباطهم بالتشريعات غير الإسلامية؛ تشريعا لها

---

[1] صالح سرية، المصدر السابق، ص ٣٩.

[2] Ibid., p. 431.

[3] صالح سرية، المصدر السابق، ص ٤١.

أو تنفيذًا أو قضاء بها، وكذلك كل فرد من أفراد الشعب يرضى بها قلبيا[١]. وبهذا يصل الجانب السياسي في الفكر القطبي إلى منتهاه العملي، مقابل التضحية بتكفير المجتمع وعاداته وتقاليده، وأفكاره غير السياسية المباشرة.

واتساقًا مع هذا المنطق في التفكير؛ فإن خطة إقامة الدولة الإسلامية هي هنا خطة سياسية بحتة، تقوم على الاستيلاء على السلطة بأي طريقة كانت، وتبرير ذلك بأن "دار الإسلام عند الفقهاء هي الدار التي تكون فيها كلمة ا هي العليا، ويحكم فيها بما أنزل ا ، حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين"[٢]. ويجوز استخدام كل الوسائل لتحقيق هذا الهدف، بدءا من المشاركة في الانتخابات البرلمانية والوزارة من جانب حزب إسلامي صريح الهوية، إلى التغلغل في مناصب الدولة، لاستغلال النفوذ لصالح الجماعة المسلمة[٣]، وصولاً إلى التخطيط لانقلاب عسكري على نمط انقلاب القذافي في ليبيا، أو على غرار حادث "الفنية

---

1) نفس المصدر، ص ٤٤.

2) نفس المصدر، ص ٤٢.

3) نفس المصدر، ص ص ٤١ - ٢.

العسكرية". ويبدو أن هذه الخطة الأخيرة كانت أثيرة عند التنظيم، ومن هنا اهتمامه بتجنيد شباب من طلبة الفنية العسكرية، ومحاولة تجنيد عناصر من الجيش، فضلاً عن وضع خرائط للأماكن الاستراتيجية، ورصد تحركات العناصر القيادية في الدولة بشكل مسبق[١].

وهكذا، فقد قاد إعفاء المجتمع من تهمة الجاهلية في الواقع إلى التخلي عن نمط الدعوة الذي كان يتبناه سيد قطب، والواقع إن صالح سرية يرفض صراحة "البدء بالدعوة، وكأن العالم لم يعرف الإسلام قبل ذلك"، ويعتبره "خطأً" فكريا وحركيا[٢]. غير أن هذه الخطة تظل تستند من الناحية الأيديولوجية إلى منظومة الحاكمية والجاهلية، والعصبة المؤمنة، مع درجة من التخفيف من مدى شمول الجاهلية.

***

---

[1] Ibid. p. 442.

[2] المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٦.

أما **تنظيم الجهاد** بفروعه، الذي نجح في اغتيال الرئيس السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١، فلا يكاد يتميز في "نمط التكفير" عن نمط صالح سرية، اللهم إلا في حدود مسألة واحدة مهمة؛ هي تكفير مؤسسات المجتمع على اختلافها. فللمرة الأولى – وعلى يد عبود الزمر- يصبح لتكفير المجتمع معنى ملموسا؛ هو تكفيره "كنظام للحياة والتشريع، وكقوانين ومؤسسات سياسية، وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية، وغيرها". ومن ثم يشترط في عضو تنظيم الجهاد ألا يكون منضما لأي من هذه الهيئات(١). وبناء على ذلك فقد رفض كل أشكال العمل من داخل النظام، التي سبق وأباحها صالح سرية – بشروط- فلا مجال للتقدم لعضوية المجالس التشريعية، أو السعي للحصول على مناصب مهمة(٢). ويصبح خيار الكفاح الدعائي المسلح خيارا وحيدا.

---

1) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ١١٤.

2) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص ص ١٣٣ - ٥.

والواقع إن تصورات صالح سرية قد أخذ عليها، حتى من داخل تنظيمه ذاته؛ "سياسيتها" المفرطة، إلى حد إهمال شأن الدعوة الإسلامية بشمولها لكل جوانب الحياة، خصوصا وأنه كان في أحد مراحل حياته عضوا في "حزب التحرير الإسلامي"، الذي كان حزبا إسلاميا راديكاليا، ولكنه "أقل أصولية"؛ وهذا ما سعى تنظيم "الجهاد" المصري لتلافيه فيما بعد.

وبالإضافة إلى ذلك يطرح التنظيم مجددا مسألة كفر النظام القائم والحكام[١]، ويرفض فكر التكفير والهجرة[٢]، والأشكال السلمية للعمل الإسلامي؛ مثل النداءات بتطبيق الشريعة، أو الممارسات الحزبية، أو الدعاوي القانونية، أو المسيرات السلمية[٣]، أو جعل الدعوة بمختلف أشكالها طريقًا وحيدا للعمل، يهدف إلى تكوين قاعدة عريضة من

---

[1] نفس المصدر، ص ص ١٢٩ - ٣٠.

[2] نفس المصدر، ص ص ١٣٤ - ٥؛ عمر عبد الرحمن، كلمة حق، دار الاعتصام، القاهرة د. ت، ص ص ١٠٣ - ٤.

[3] عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص ص ١١٠ - ١.

الإسلاميين.. فالدولة الإسلامية ستقيمها القلة المؤمنة بواسطة الجهاد المسلح[١]، الموجه ضد الحكومة المحلية، لا ضد الاستعمار؛ حيث إن الأخير يدين بوجوده لمواقف الحكومة المحلية، كما أن القتال ضد الاستعمار لا يجوز عنده إلا تحت قيادة مسلمة وراية مسلمة[٢].

وقد طرحت استراتيجيتان للجهاد المسلح داخل التنظيم، الأولى ترمي إلى القيام بانقلاب عسكري، بواسطة عناصر تجند داخل صفوف الجيش، والثانية ترمي إلى حفز ثورة شعبية على نمط الثورة الإيرانية[٣]، وتوجه الدعوة إلى "**شعبنا المسلم**" للانتفاض في لحظة حاسمة[٤]، يحددها التنظيم. وفي هذا الإطار يرفض عبود الزمر (صاحب

---

1) محمد عبد السلام فرج، المصدر السابق، ص ص ١٣٣ - ٥.

2) نفس المصدر، ص ١٣٦.

3) نعمة ا جنينة، المرجع السابق، ص ص ١٢١ - ٢؛ رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ص ١١٤ - ٥.

4) عبود الزمر، المصدر السابق، ص ١١١، ومثال ذلك محاولة الانقلاب في أسيوط في أكتوبر ١٩٨١، والتي كان من المفترض أن تؤدي إلى ثورة شعبية.

استراتيجية الثورة الشعبية) كل الحلول الجزئية، التي ترمي إلى التدرج في تطبيق الشريعة، "أو تطبيق الحدود فقط"[١]، كما يرفض "التطبيق المشوه للشريعة، على غرار الذي حدث في السودان" في عهد نميري[٢].

وقد مارس التنظيم عمله في عهد تميز باضطراب كبير في السياستين الداخلية والخارجية للحكم؛ الأمر الذي أتاح له تحديد مبررات كثيرة لرفض النظام، تتجاوز المآخذ الأخلاقية، من قبيل الربا والتبرج والخمور، فيأخذ التنظيم على الحكم القائم "موالاة اليهود والنصارى"، و"توقيع معاهدات الاستسلام الدائم"[٣]، والموقف المعادي للثورة الإيرانية[٤]، والفساد السياسي، والسخرية من رموز الحركة الإسلامية[٥]، وجر البلاد إلى التبعية للولايات

---

1) نفس المصدر، ص ١١٩.

2) نفس المصدر، ص ص ١١٧ - ٨.

3) عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ١١٤.

4) نعمة ا جنينة، المرجع السابق، ص ٩٨.

5) نفس المرجع، ص ص ٩٦ - ٧.

المتحدة[١]، والتفاوت الاجتماعي الصارخ في ظل سياسة الانفتاح[٢]، وصولاً إلى نقد النظام العالمي برمته، باعتباره قائما على استعباد "خمس سكان العالم" لبقية البشر[٣].

ومع ذلك، يفتقر التنظيم إلى أي تصور واضح عن طبيعة النظام الاقتصادي الاجتماعي المنشود[٤]. والبديل السياسي الذي يقدمه هو "إعادة الخلافة[٥]، على النمط التقليدي الوارد في كتب "السياسة الشرعية"، بما في ذلك السماح "بإمارة المتغلب"[٦]. ومثله مثل تنظيم صالح سرية[٧]، لا مجال للديمقراطية في النظام المقبل، فمبدأ حكم الشعب

---

[1] الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، إعلان الحرب على مجلس الشعب، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص ١٩٥.

[2] رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ١١٤.

[3] الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص ١٧٤.

[4] نعمة ا جنينة، المرجع السابق، ص ص ١٢٢ - ٣.

[5] الجماعة الإسلامية الجهادية، المصدر السابق، ص ص ١٦٨ - ٩.

[6] نفس المصدر، ص ١٧٥، وإمارة المتغلب هي إمارة من يحوز السلطة بالقوة العسكرية وحدها.

[7] صالح سرية، رسالة الإيمان، المصدر السابق، ص ص ٣٩ - ٤٠.

يعتبر في حد ذاته اعتداء على سلطان ا [1]، والحريات المسموح بها تظل محكومة "بالحلال والحرام والواجب"، وتعدد الأحزاب مرفوض؛ حيث إنه لا يوجد في المجتمع المسلم إلا حزبان: حزب ا المأمور بإقامته، وحزب الشيطان وقيامه ممنوع"، أما المسيحيون فعليهم الاستعداد للهبوط إلى مستوى الذميين[2]. وينتهي الأمر إلى نوع من حكم الفقهاء؛ حيث إن صياغة الأحكام وفقًا للشريعة تتطلب جهودهم، وإن كان ينظر إلى هذه الصياغة على أنها محض استنباط "لحكم ا "، وليس تشريعا[3].

***

وإذا كانت العلاقة بين فكر سيد قطب وفكر الإسلام الراديكالي بشعبيته واضحة، يعترف بها قادة التنظيمات أنفسهم، فالأمر يختلف بالنسبة **للإخوان المسلمين،** ومع ذلك فقد أجبرهم الفكر القطبي بتفسيراته المتعددة على إعادة

---

[1] عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ١٤٧.

[2] الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، المصدر السابق، ص ص ١٨٨ - ٩.

[3] الجماعة الإسلامية الجهادية، المصدر السابق، ص ١٧٤.

صياغة فكرهم على نحو يسمح بمواجهة هذه التفسيرات، وتحديد "نمط تكفيرهم" الخاص الذي يميزهم.

والواقع إن موقف الإخوان من فكر سيد قطب قد تعرض لتقلبات عديدة، حتى انتهى بهم الأمر حاليا إلى رفضه والتنصل منه. وكانت البداية في عهد الهضيبي، الذي أرسل إلى سجن الواحات، حين تفجر الخلاف في أوائل الستينيات، مؤكدا أن تفسير سيد قطب للقرآن هو الحق الذي لا يسع أي مسلم أن يقول بغيره، ولكنه رأى أن "إبداء هذا الرأي بالصورة القوية البارزة التي يقول بها سيد قطب لا يجمل سياسة"، وصرح للإخوان بالاطلاع على كتبه، دون إثارة خلاف[1]، كذلك فقد وافق الهضيبي على طبع "معالم في الطريق"، رغم اعتراض فريد عبد الخالق[٢]، وأكد لسيد

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، حسن الهضيبي، ص ١٥؛ م. أ. ن، عزمي بكر محمود شافع، ص ٢٣، ص ٨.

[2] مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. وقد ذكر لي أن المرشد كان مقتنعا في هذه الفترة بكفر عبد الناصر، وبأن الإخوان المسلمين هم "جماعة المسلمين". راجع أيضا ق ٦٥، م. أ. ن، حسن الهضيبي، ص ص =

قطب موافقته على ما ورد في الكتاب[1]، كما قرأ مخطوط سيد قطب "خيوط خطة"، وأطلع عليه ابنه إسماعيل الهضيبي، فوصل عن طريقه إلى قيادة تنظيم ١٩٦٥[2]. ومن كل ذلك نخلص إلى أن الهضيبي كان في البداية مؤيدا لفكر سيد قطب، ومن أنصار تكفير النظام.

وإذا كان صحيحا ما شهدت به زينب الغزالي من أن المرشد قد رفض "تكفير أهل القبلة"[3]، فإن ذلك لا ينطوي بالضرورة على رفض فكر سيد قطب، الذي يحتمل عدة تأويلات كما مر بنا، كما أن المرشد كان مقتنعا في قرارة نفسه بأن "عبد الناصر كافر"[4].

=

٣٦ - ٧؛ زينب الغزالي، أيام من حياتي، ط ٦، دار الشروق ١٩٨٢، ص ٣٨؛ ق ٦٥، م. أ. ن، أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٧.

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، حسن الهضيبي، ص ص ١٥ - ٦.

[2] نفس المصدر، ص ص ١٦ - ٧. راجع أيضا ص ص ٢٤٧ - ٨ من هذا الفصل.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، زينب الغزالي، ص ص ٦٢ - ٣.

[4] راجع الهامش رقم ٢ من هذه الصفحة.

وبالنسبة للموقف من تنظيم ١٩٦٥، باعتباره التطبيق العملي لفكر سيد قطب؛ فقد وافق المرشد العام لسيد علي تدريس "الشريعة الإسلامية بمقتضى كتابه معالم في الطريق"[١]، ووعده بكف فريد عبد الخالق عن التشهير به بسبب "الدروس"[٢]. والواقع إن المرشد العام لم يكن ممانعا أصلاً في قيام أشكال تنظيمية غير عنيفة للإخوان، فسمح لعبد الفتاح إسماعيل "بتجميع خفيف بقصد الدراسة"، ثم أمر بإيقاف نشاطه حين بلغته خطورته[٣]. كما أذن لعبد الفتاح الشريف في عمل أسر "في حدود قرار الحل"[٤]!

غير أن موقف الهضيبي اختلف اختلافًا كبيرا حين واجه فكر التكفير في المعتقلات، وتعرف على أبعاده، ودخل في مناقشات مستفيضة مع زعماء التكفير في مزرعة ليمان

---

[1] ق ٦٥، م. أ. ن، حسن الهضيبي، ص ٢٢. ويدعي الهضيبي في التحقيقات أن دروسا تلقى بمقتضى كتاب "المعالم" يمكن ألا تكون لها علاقة بالسياسة!!: نفس المصدر، ص ٣٣.

[2] نفس المصدر، ص ١٩.

[3] ق ٦٥، م. أ. ن، إسماعيل حسن الهضيبي، ص ٥.

[4] ق ٦٥، م. أ. ن، حسن الهضيبي، ص ٨.

طرة، وطلب من الإخوان أعضاء تنظيم ١٩٦٥ كتابة شرح لعقيدتهم، وبعد الاطلاع عليه، أرسل خطابا جاء فيه: "ما كنت أعلم أن صاحب الظلال قد غير في مفهوم الجماعة"[١]، وكتب مستعينًا بابنه مأمون الهضيبي ومصطفى مشهور وآخرين[٢]؛ ردا فقهيا، جرى تعديله بعد معرفة ردود الفعل في السجون[٣]، وهو الذي طبع فيما بعد بعنوان "**دعاة لا قضاة**"، والذي يعتبر حتى الآن الإطار النظري لفكر الإخوان السياسي، الذي يحدد "نمط تكفيرهم".

ويقوم "نمط التكفير" الإخواني، كما صاغه الهضيبي على استبعاد ضمني للدولة والمجتمع ككيانات معنوية، من قضية التكفير، ثم تقسيم تكفير الأفراد إلى نوعين؛ كفر أصغر وهو المعصية، وكفر أكبر وهو الخروج عن الإسلام، لينتهي الأمر- على نحو ما سنرى - إلى حصار أيديولوجي

---

[1] أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ص ٢٥١ - ٢.

[2] إبراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ١٣٨؛ أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٥٣.

[3] أحمد عبد المجيد، نفس المصدر والصفحة.

للمجتمع والدولة والأفراد على حد سواء، أو ما يمكن أن يسمى "**نمط التكفير الحصاري والأيديولوجي**".

والواقع إن الرفض الكامل لمفهوم الحاكمية، من شأنه تجريد الإسلام السياسي عموما من مبرر وجوده الفقهي، ومن هنا يؤكد الهضيبي على أنه يقبل معانٍ محدودة لمفهوم الحاكمية، منها: "لزوم الرد عند التنازع في الحكم، أو في أمر من الأمور إلى شريعة ا دون غيرها"[1]، وهو تأكيد للاعتقاد بأن الشريعة تحوي إجابة محدودة لكل سؤال مطروح في العالم، وهو أساس نظري ضروري ضرورة مطلقة لكل دعوة إلى مطلق الإسلام. ومن بين هذه المعاني المقبولة للحاكمية، وما يترتب عليها من تكفير: "إن من جهر مختارا بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة ا التي بلغته.. فهو كافر مشرك"[2]. ومعنى الجاهلية غير الشاملة في هذا النص؛ أنه لا يجوز لأحد أن يعترض على منع البشر من التشريع – بأوسع معنى للكلمة - لأنفسهم، وبصفة خاصة،

---

[1] حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت، ص ١٠٧.

[2] نفس المصدر، ص ١٠٨.

ليس له أن يجهر بمثل هذا الاعتقاد، وإلا حكم على نفسه بالكفر من وجهة النظر الإخوانية، ويصبح وفقًا للفقه السني؛ مستباح المال والدم.

غير أن الإخوان لا ينوون تنفيذ الأحكام قطعا.. ومبرر ذلك "أن الجماعة منذ نشأتها التزمت أصلاً لا محل للخروج عليه؛ وهو ألا تتعرض للأشخاص بحكم، وإنما الجماعة تعلن الأحكام الشرعية على الناس.. تاركة لكل مستمع أن يضع نفسه في الموضع الذي هو أعلم بنفسه أنه ينطبق عليه.. إننا **دعاة لا قضاة**"[1]. وهكذا يجري حصار الأفراد وتهديدهم ضمنيا؛ بحيث لا يمكنهم أن يعبروا عن اعتقاد مخالف للإسلام السياسي، وإلا "حكموا على أنفسهم" بالكفر.

أما بالنسبة للمجتمع والدولة؛ فإن الأمر يصبح مائعا تماما؛ فالحكم "بغير ما أنزل ا   قد يكون كفرا ينقل عن الملة، وقد تكون معصية كبيرة أو صغيرة.. أو حتى مجرد خطأ في الاجتهاد"؛ وذلك وفقًا لضمير الحاكم وقوله[2].

---

[1] نفس المصدر، ص ٢٤٢، (التشديد من عندي).

[2] نفس المصدر، ص ٨٤.

وبالنسبة للمجتمع؛ فإن "القول بأن المجتمع جاهلي، يدل على أن فيه خروجا ظاهرا على أحكام الدين، وأن تلك الصفة غالبة على حال أفراده وأنظمته. ولكن لتحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ بفرد معين أو المجموع كله حد الردة، أو الكفر أم لا؛ يتعين الرجوع إلى أحكام الشريعة"[١]؛ دون أي إشارة إلى معيار محدد، أو إلى الكيفية التي سيجري بها الحكم بالنسبة للمجموع كله، أو "الدولة" ككيان معنوي، وبعبارة أخرى، يتجنب هذا المانيفستو الإخواني تماما تحديد ما إذا كان المجتمع بوضعه الحالي دار إسلام أم دار حرب؛ اكتفاء بالإحالة الغامضة إلى "أحكام الشرعية". وفيما بعد سوف يتطوع أحد كتاب الإخوان – في معرض نقد سيد قطب – فيصف "المجتمع الذي نعيش فيه الآن" بأنه "مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية"[٢]، دون أن يرتب على ذلك أي نتيجة.. فالمهم هو تجنب الحكم المحدد في مثل هذه المسألة.

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٢٤٠ - ١، ص ٥٣.

[2] الشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيد قطب"، ص ٣٦٢، س ٨.

وإذا كان الإخوان "دعاة لا قضاه"، فهم ليسوا دعاة لمكارم الأخلاق؛ وإنما للحكومة الإسلامية؛ ذلك أن "إقامة الإمام فرض من فروض الكفاية.. وكل فرد آثم ما دام ذلك الفرض لا يتحقق"[1]، وإذا كان الإثم يلحق بغير العاملين على قيام الحكومة الإسلامية؛ فإن "المستحل عدم قيام الحكومة الإسلامية بعد علمه بالنصوص القاطعة الدلالة على وجوبها.. كافر مشرك بلا خلاف"[2]، وتغلق دائرة التكفير حول رافضي الإسلام السياسي. وإذا كانت إعادة الخلافة أمر "يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لابد منها"[3]؛ أي يخضع رفع شعارها لتقديرات القيادة للموقف السياسي، فإن الأمر يصبح من الخطورة بمكان على المعارضين حين رفعه؛ حيث سيصبح الصراع على السلطة في ذروته. أما بعد وصول الإخوان إلى الحكم؛ فسوف يصبحون قضاة بالإضافة إلى كونهم دعاة، وتتحول الأحكام المتوقفة بالكفر إلى أحكام نافذة جارية، تلحق بطوائف واتجاهات مختلفة؛ مثل

---

[1] حسن إسماعيل الهضيبي، المصدر السابق، ص ص ١٨٣ - ٤.

[2] نفس المصدر، ص ١٩٩، ص ٢٤٣.

[3] نفس المصدر، ص ص ١٨٣ - ٤.

الشيوعيين، والعلمانيين، والبهائيين؛ الذين يكتفي أحد دعاة الإخوان بتكفيرهم عموما، وليس كأفراد؛ حيث إن تكفيرهم كأفراد يتطلب سؤالهم ومناقشتهم لتبين ما إذا كانوا حقًا كذلك[١]، على غرار محاكم التفتيش.

وإذ يكتفي "نمط التكفير" الإخواني بالحد الأدنى لحفظ سلاح التكفير بيد الإسلام السياسي، كعلامة تميزه، فإنه يصبح مرغما على إفساح المجال لكل اتجاه آخر داخل الإسلام السياسي، وإخراجه خارج مجال التكفير، فعندهم يجوز للمسلم أن ينضم إلى الجماعة التي يعتقد أنها تحقق معنى الإسلام، "وإن كان اعتقاده هذا ليس حجة على غيره"[٢]، كما يباح للأفراد الاختلاف حول معنى "البيعة والجماعة والإمامة الحقة"، مجتهدين أو مسترشدين بأقوال الفقهاء[٣]، ومن ثم فإن جماعة الإخوان "مع إيمانها الكامل بأنها قامت على الحق" (بألف لام التعريف)[٤]؛ فإنها تسمح

---

[1] يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير، ص ص ٢٠ - ١.

[2] حسن إسماعيل الهضيبي، المصدر السابق، ص ص ٢٤٧ - ٨.

[3] نفس المصدر، ص ١٤٦.

[4] نفس المصدر، ص ص ٢٤٧ - ٨.

بتعدد الاتجاهات داخل الإسلام السياسي، وهو المبدأ الذي سيصل منطقيا عند فريد عبد الخالق إلى القول بجواز تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية، شريطة ألا يسمح بتكوين أحزاب تخالف أصول الشريعة ومبادئها[1].

وهكذا يحافظ الإخوان على وضعهم، باعتبارهم التنظيم الأم للإسلام السياسي، فيتمسكون من المبادئ بالحد الأدنى، ومن التكفير بالحد الضروري لقيام فكر الإسلام السياسي، ومطلبه باحتكار الحكم، وتتسع عباءتهم من حيث المبدأ للاتجاهات المخالفة داخل التيار. ولكنهم يتخلون عمليا عن استخدام السلاح، وتنتهي قصة النظام الخاص، ويتوقف التذبذب بين السلاح والدعوة، ويتحدد موقفهم من قضية العروبة والإسلام على نحو ازدواجي الطابع. أما المشكلة الجوهرية في فكرهم، وهي الخاصة بتحديد مفهوم الدولة والسلطة؛ فقد استقر الوضع على تحولهم إلى "جماعة ضغط سياسي" إن جاز التعبير، والوصول للسلطة من خلال ما قد يتاح من فرص، والانتظار طويل النفس حتى تتاح تلك

---

[1] فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٨٢.

الفرصة المأمولة. غير أن حجم التوتر ينخفض داخل فكرهم، مع التخلي عن طريق العنف، وعن فكرة وضع الاستيلاء على السلطة كهدف مباشر، وتأجيله إلى أجل غير مسمى.

ولما كان "نمط التكفير" عند الإخوان لا يتعرض للدولة أو المجتمع ككل بشيء، ولا يحدد موقفًا؛ فإنه من الناحية العملية يسمح بمختلف أشكال العمل السياسي من حيث المبدأ. وهكذا، وبعد خروجهم من المعتقلات في بداية عهد السادات، بعد أن تعهدوا بعدم استخدام العنف مقابل السماح لهم "بنشر الدعوة"[١]، فقد نشطوا في كل مجالات العمل العام، ثم قبلوا بمبدأ التعدد الحزبي، وخاضوا الانتخابات النيابية عامي ١٩٨٤، و١٩٨٧[٢]. واعترفوا للدستور المصري بالشرعية والاتفاق مع قواعد الإسلام[٣]. ورغم أن الجماعة ظلت تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية "فورا" تطبيقًا

---

[1] المصور، ١٨ يونية ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاص"، الحلقة الحادية عشرة، ع ٣٥٨٤.

[2] نعمة ا جنينة، المرجع السابق، ص ١٦ (من تقديم سعد الدين إبراهيم).

[3] فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٧٩.

كاملاً[1]؛ فقد تكيفت مع الظروف القائمة عمليا، حتى أجلت هدف إقامة الدولة الإسلامية إلى أجل غير محدد[٢]، وقبلت من حيث المبدأ التفاوض مع إسرائيل، رغم رفضها لاتفاقيتي كامب ديفيد[٣]. واتسم موقف مرشدها العام التلمساني تجاه الولايات المتحدة بالاعتدال[٤]. ونشط الإخوان في تطوير علاقاتهم الخليجية، التي ترجع إلى الخمسينيات، واستثمروا ثرواتهم الشخصية في شبكة من المؤسسات المالية والاقتصادية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية، كان لجميعها دورها في اتساع نفوذ الجماعة وجذب الشباب[٥]. أما شعارات العدالة الاجتماعية التي تبنتها

---

[1] حديث عمر التلمساني مع شركة. A.B.C الأمريكية للإذاعة عام ١٩٨٦، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.

[2] على لسان المرشد العام الحالي أبو النصر:Rubin, B., Op. Cit., pp. 39-40

[3] رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ٩٩.

[4] نفس المرجع، ص١٠٠.

[5] نعمة ا جنينة، المرجع السابق، ص ١٧ (من تقديم سعد الدين إبراهيم)؛ Ibid., p.30.

الجماعة في أوائل الخمسينيات، وشارك في صياغة أفكارها سيد قطب؛ فقد تخلى عنها الإخوان في زمن الانفتاح، مع اندماجهم المتزايد اقتصاديا وسياسيا داخل النظام، واتساع علاقاتهم الخليجية[١].

ومع هذه التحولات، وربما بسببها؛ ابتعد الشباب الأكثر سخطًا بسبب الفقر، أو بسبب روح النقاء الثوري البيوريتاني؛ عن خط الإخوان، ليتجهوا إلى تيارات الإسلام الراديكالي[٢]، ويهاجموا الإخوان هجوما حادا وصل إلى درجة الاعتداء على المرشد العام التلمساني في أسيوط[٣]. وبالمقابل حرص الإخوان على التبرؤ من نشاطات الجماعات الراديكالية، ودافعوا عن خطة إصلاح النظام والضغط عليه على صفحات "الدعوة"[٤]. وفي ذات الوقت سعوا للاستفادة من

---

1) الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥، خليل علي بدر، "نقد الصحوة الدينية".

2) زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٩، ص ص ١٣٤ - ٥.

3) روز اليوسف، ٢٨ يوليو ١٩٨٦، عادل حمودة، "الخروج من الكهف"، ع ٣٠٣٣، وقد عبر التلمساني عن مرارته إزاء هذه السلوكيات: ذكريات لا مذكرات، ص ١٧٧.

4) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، ص ص ١٠٠ - ١.

حركة تلك الجماعات، مطالبين بمدى أوسع من الحركة[1]، متجنبين في ذات الوقت إغضاب المتشددين بالتأكيد على أنهم معذورون، وأن فساد النظام هو المسئول[2]، فأخذوا من طرفي الغنيمة بنصيب.

***

وفي ظل هذه التحولات تغير موقف الإخوان إزاء سيد قطب ذاته وفكره؛ ففي البداية حرص الإخوان على الفصل بين فكر سيد قطب وفكر التكفير والهجرة، وحرص كتاب "دعاة لا قضاة" على إغفال نقد سيد قطب، اكتفاء بنقد المودودي، ونشر محمد قطب رسالة أكد فيها أن سيد قطب هو صاحب شعار "دعاة لا قضاة"، ونسب إليه القول بأن "مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس، ولكن مهمتنا تعريفهم بحقيقة ا لا إله إلا ا ؛ لأن الناس لا يعرفون

---

1) إبراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ص ١٣٩ - ٤٠؛ سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ص ١٤٠ - ٢.

2) يوسف القرضاوي، المصدر السابق، ص ص ١٧ - ٨.

مقتضاها الحقيقي، وهو التحاكم إلى شريعة ا "[١]، ويؤكد كل من صلاح شادي عضو مكتب الإرشاد[٢]، وعمر التلمساني المرشد العام السابق[٣]؛ هذا المعنى. ويصدر كتاب يحلل بإسهاب الفارق بين فكر سيد قطب وفكر المكفرين في السجون[٤]، ويحاول التخفيف من راديكالية فكر سيد قطب

---

[1] نشرت في مجلة المجتمع الكويتية، ع ٢٧١، الصادر في ٢١ أكتوبر ١٩٧٥، نقلاً عن: سالم البهنساوي، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، ص ص ٨٩ - ٩١.

[2] الشهيدان، حسن البنا وسيد قطب، ص ص ٧٤ - ٥.

[3] ذكريات لا مذكرات، ص ٢٨؛ إبراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ص ١٣٨ - ٩.

[4] سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص ص ١٣٨ - ٤، ص ص ١٢٤ - ٦، ص ص ٢٨٨ - ٩٠، ص ص ٢١١ - ٢. وفي هذه الصفحات يؤكد المؤلف أن سيد قطب لم يكفر غير المهاجرين إلى التجمع الحركي الإسلامي، ولم يحكم على الناس بالكفر لمجرد أن الحاكم حكمهم بغير ما أنزل ا ، وأنه لم يقسم الأحكام إلى مكي ومدني، عدا أحكام تنظيم الحركة الإسلامية والجهاد، وهي كلها مقولات صحيحة إلى حد كبير، ولكنها جزئية؛ إذ تتجاهل تكفير سيد قطب الصريح للدولة والمجتمع.

حتى يصل إلى القول بأن "سيد قطب لم يقل بكفر المشاركة في الانتخابات"[١].

غير أنه قطعا لم يقل بجوازها.. وفي النهاية مهما كان ذكاء المرء؛ لا بد وأن تفشل محاولة تصوير فكر سيد قطب على أنه متفق مع فكر إخوان السبعينيات، فالمزاج الراديكالي الواضح، والرفض الصريح لأساليب المهادنة أمور جلية.. والموقف من المجتمع والدولي سلبي بجلاء. وبالإضافة إلى ذلك؛ فإنه بعد عام ١٩٧٧ أصبح المنافس الرئيسي للإخوان داخل تيار الإسلام السياسي هو تنظيم الجهاد، الذي يستبعد منذ البدء تكفير الأفراد، ويتبنى بصددهم موقفًا قريبا من الناحية العملية من موقف الإخوان، بل وربما لا يكفر الإخوان أنفسهم، ومن ثم يصبح الفيصل هو الموقف من تكفير النظام والمجتمع. لهذين السببين – في تقديري - يصبح التنصل من فكر سيد قطب من جانب الإخوان ضروريا؛ ذلك أن محاولة الاجتزاء السابقة من فكره لا تصبح كافية لتحقيق التمايز عن الجهاد. فمهما قيل في

---

[1] نفس المصدر، ص ص ٢٥٤ - ٧.

موقف سيد قطب الملتبس إزاء تكفير الأفراد، فإن موقفه من تكفير الدولة والمجتمع واضحا وضوحا بينًا، لا مجال لتخطيه وتأويله على نحو يسمح بتحقيق تمايز عن "الجهاد"، مكافئ للتمايز الذي حققه التأويل السابق عن "التكفير والهجرة".

وبحلول عام ١٩٨٤، يخاطب فريد عبد الخالق كل من يوسف القرضاوي ويوسف العظم في ضرورة إبراز الفارق بين فكر سيد قطب وفكر الإخوان[١]، ويشهد عام ١٩٨٦ تدفق كتابات إخوانية تقيم الحدود الفاصلة بينهما، فيكتب فهمي هويدي مؤكدا أن سيد قطب قد كفّر المجتمع تكفيرا صريحا، إذا كان لم يكفر الأفراد[٢]، ويرفض أفكار سيد قطب عن استعلاء المسلمين، وإدانة نزعة القومية العربية، ويربط بين فكر قطب وفكر الجهاد[٣]. ويكتب فريد

---

[1] مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين، يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

[2] الأهرام، ١٢ أغسطس ١٩٨٦، فهمي هويدي، "بدعة الجاهلية الجديدة".

[3] الأهرام، ١٩ أغسطس ١٩٨٦، فهمي هويدي، "لا الإسلام ضد النواميس ولا المسلمون ضد البشر".

عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد، مشيرا إلى حداثة عهد سيد قطب "بالاتصال بالإخوان.. (بحيث) لم تتح له – في رأيه - فرصة الدراسة الوافية لفكر حسن البنا.. ودخلها (الجماعة) وهو ذو فكر مستقل ناضج.. له رؤيته الخاصة.. وله فكره الخاص ومنهجه الخاص للعمل الإسلامي؛ وهو تمثل في حركة أو تنظيم ١٩٦٥"[١]، الذي يتبرأ منه باسم الإخوان[٢].

ثم يتصدى القرضاوي باعتباره فقيها لأفكار سيد قطب، فيلمح إلى ضعف حصيلة سيد قطب من علم الفقه[٣]، ليدافع عن ضرورة إفتاء الناس المسلمين في شئون معاملاتهم في ظل النظام القائم، وشرح مفهوم الحاكمية بدلاً من تكفيرهم بسبب جهلهم له، ويدخل ضمن ذلك عرض النظام الإسلامي

---

[1] فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ص ١٠٩ - ١٠.

[2] نفس المصدر، ص ص ١١٣ - ٥.

[3] الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "الشهيد سيد قطب ومشكلات الحياة المعاصرة"، س ٨، ع ٣٦٤. مع ملاحظة أن يوسف القرضاوي يكسب عيشه في بلاد الخليج.

للحياة عرضا جذابا، والدفاع عنه[1]، وراح يؤكد – من جانب آخر - أن كثيرا من المشكلات والمسائل الجديدة التي تتطلب الفتوى "ليست وليدة المجتمع الجاهلي، بل وليدة التطور الاجتماعي.. فهي مشكلات المجتمع الحديث، سواء كان إسلاميا أو جاهليا"[2].. معبرا بذلك الفهم عن درجة اندماج فكر وممارسات الإخوان الكبيرة داخل إطار النظام.

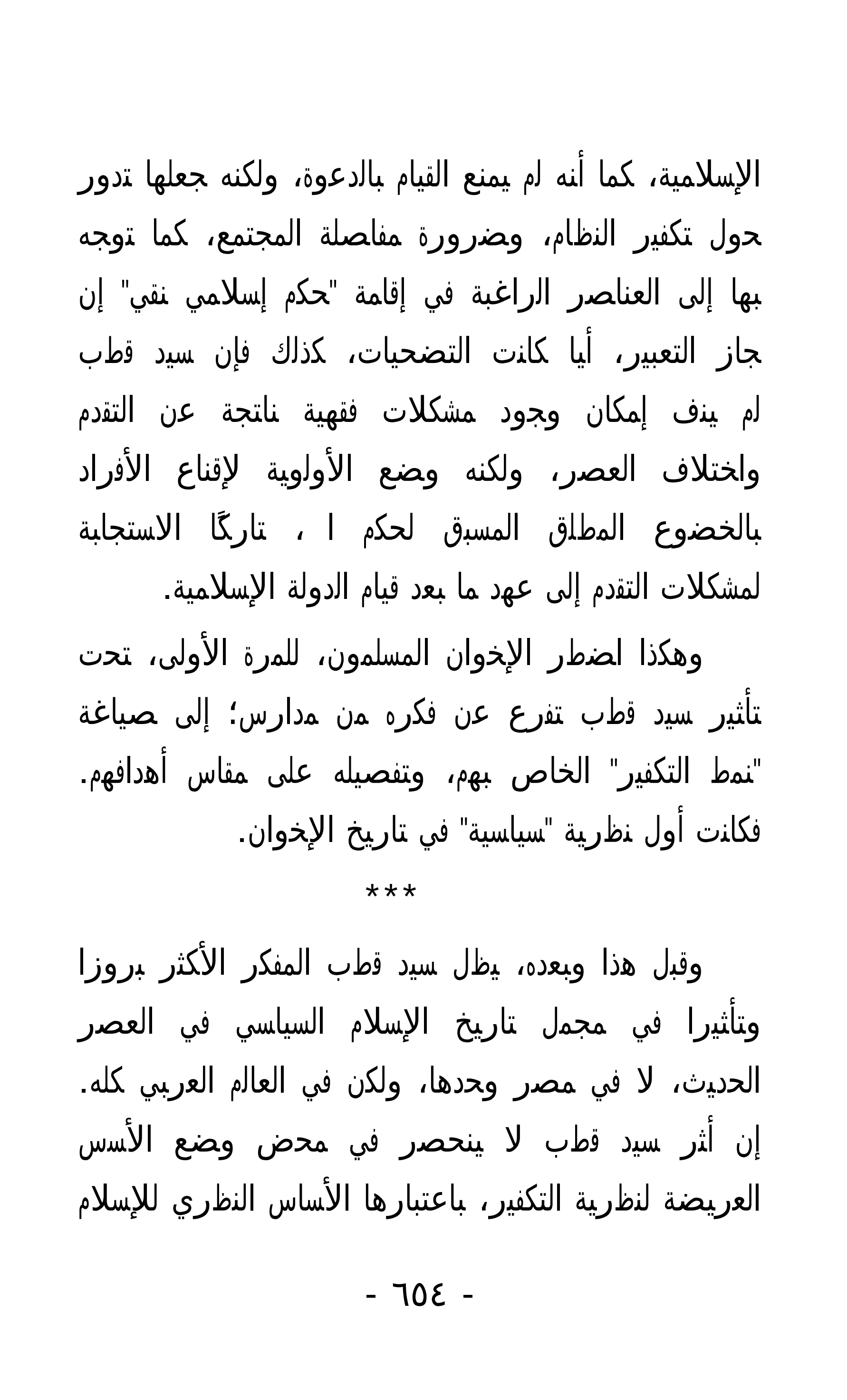
والحال إن سيد قطب لم يمنع الفتوى[3]، وإنما طالب – على نحو ما رأينا - بقصر مهمة الفقه في المرحلة الحالية على التنظير لعملية إنشاء العصبة المؤمنة، فالدولة

---

1) الشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيد قطب"، س ٨، ع ٣٦٢. ويبدو من تسلسل هذا الهجوم أن عمر التلمساني كان يفرض حظرا على الهجوم على سيد قطب، وانتهى هذا الحظر بوفاته.

2) الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "الشهيد سيد قطب ومشكلات الحياة المعاصرة"، س ٨، ع ٣٦٤.

3) محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه، دار التوحيد، بيروت د. ت، ص ص ١٨١ - ٢. حيث يشير إلى الهجوم على سيد قطب لمهاجمته الفقه في دعوته إلى "فقه الحركة".



الإسلامية، كما أنه لم يمنع القيام بالدعوة، ولكنه جعلها تدور حول تكفير النظام، وضرورة مفاصلة المجتمع، كما توجه بها إلى العناصر الراغبة في إقامة "حكم إسلامي نقي" إن جاز التعبير، أيا كانت التضحيات، كذلك فإن سيد قطب لم ينف إمكان وجود مشكلات فقهية ناتجة عن التقدم واختلاف العصر، ولكنه وضع الأولوية لإقناع الأفراد بالخضوع المطلق المسبق لحكم ا ، تاركًا الاستجابة لمشكلات التقدم إلى عهد ما بعد قيام الدولة الإسلامية.

وهكذا اضطر الإخوان المسلمون، للمرة الأولى، تحت تأثير سيد قطب تفرع عن فكره من مدارس؛ إلى صياغة "نمط التكفير" الخاص بهم، وتفصيله على مقاس أهدافهم. فكانت أول نظرية "سياسية" في تاريخ الإخوان.

***

وقبل هذا وبعده، يظل سيد قطب المفكر الأكثر بروزا وتأثيرا في مجمل تاريخ الإسلام السياسي في العصر الحديث، لا في مصر وحدها، ولكن في العالم العربي كله. إن أثر سيد قطب لا ينحصر في محض وضع الأسس العريضة لنظرية التكفير، باعتبارها الأساس النظري للإسلام

السياسي – طالما ظل نشاطه قائما على الدعوة إلى مطلق الإسلام، وليس إلى برنامج محدد – وإنما يمتد أثره إلى مجمل الأساس الفكري لتيار الإسلام السياسي، وتظل إسهاماته الأساسية فيما يمكن أن يسمى "فلسفة الإسلام"، القائمة على الرؤية النخبوية الرومانتيكية كما عرضناها، معينًا لا ينضب، يتقاسمه جميع فرقاء هذا التيار في غذائهم الفكري وتشكيل مشاعرهم ورؤاهم، وتوجيه دعايتهم الفكرية.. غير أن ذلك الإسهام الأساسي، الذي كان حصاد تاريخ فكري متقلب، وأسلوب أدبي راق، وشعور حساس، يعد بحد ذاته قضية أخرى مهمة، أما قضية الفكر السياسي بحصر المعنى التي واليناها في هذا الكتاب.. فقد آن لعرضها أن ينتهي.

***

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تقدم رؤية موضوعية لحياة سيد قطب بمختلف مراحلها، كما حاولت أن تقدم رؤية جامعة لأفكاره السياسية، في إطار الأوضاع والأفكار السياسية التي عاصرها، وتحليلها على أساس منهج يعتمد إلى حد كبير على الديالكتيك الهيجلي، كما حاولت أن تبين جذور الفكر القطبي في مجمل تطور سيد قطب الفكري، فضلاً عن دراسة أثره على مجمل تيار الإسلام السياسي في مصر حتى بداية الثمانينيات.

وتتمثل الفكرة الأساسية التي حاول هذا الكتاب أن يبرهن على صحتها، سواء من خلال دراسة تطور سيد قطب الروحي والفكري، أو بنية أفكاره الأخيرة (مرحلة المعالم)، في وجود ترابط قوي بين نزعة رومانتيكية لا عقلانية وأخرى نخبوية سلطوية، واندماجهما معا في بنية الأيديولوجية القطبية. وقد أوضحت الدراسة مراحل تكوين هذا المركب الأيديولوجي بالنسبة لسيد قطب، والعوامل التي دفعت قطاعات من الإنتليجنسيا المصرية لتبنيه، كما

أوضحت كيفية انشقاق الفكر القطبي إلى فرع انعزالي وآخر كفاحي، ينطلق كلاهما من الرؤية القطبية التي قدمت نقدا حادا للحضارة المعاصرة، وقدمت رؤية تطهرية أخلاقية كبديل.

وبالنسبة لسيد قطب؛ فإن الروح الرومانتيكية، على نحو ما عرفّناها في مقدمة الكتاب قد مرت بثلاث مراحل أساسية، تمثلت المرحلة الأولى في **الرومانيتكية الأدبية؛** حيث تبنى سيد قطب أفكار المدرسة الرومانتيكية في الأدب، ولكن على نحو خاص، جرى فيه التأكيد على قدسية وتفرد ذات الشاعر وعالمه، ومنح دورا رائدا في مسيرة البشرية، يفوق دور المفكرين والفلاسفة في فهم العالم والإحساس به، والتأثير فيه على حد سواء، بكل ما ينطوي عليه ذلك الموقف من إعلاء للمشاعر فوق العقل، وللنوازع الذاتية فوق الحقيقة الموضوعية، بل وجرى التأكيد على أن "الحقيقة" التي يعبر عنها الشاعر، انطلاقًا من "صدقه مع نفسه"؛ أصدق وأعمق من كل حقيقة عقلية. وقيل في تفسير ذلك إن الشاعر إنما يأخذ من نبع الحياة المباشرة بوسائل حدسية، تتعلق بشفافية الروح، لا بيقظة العقل.. والأكثر من ذلك أن سيد قطب،

متأثرا بالعقاد؛ أدمج العلم الحديث ومكتشفاته ضمن المصادر الأصلية للشعر والنقد الأدبي على حد سواء، فصار الشعر مستوعبا للعقل الحديث.

وإذا كانت مثل هذه الأوهام حول الدور الطليعي للشاعر ممكنة في عالم الثلاثينيات المستقر بعد الحرب العالمية الأولى، فقد ووجهت بتحدٍ كبير في الأربعينيات، حين اشتعلت الحرب العالمية الثانية، وظهرت الأفكار الاشتراكية في مصر منذ أواخر الثلاثينيات مرة أخرى، وتفاقمت حدة المشاكل الاجتماعية. ذلك كله فضلاً عن نضج سيد قطب النسبي، وتخليه عن النزعة العقلية العقادية، وسعيه إلى تبني نزعة روحية صرفة، فضلاً عن فشله في إحراز مكانة أدبية تناسب طموحه في العظمة، النابع من تربيته، ومن الروح الرومانتيكية على حد سواء.

وبصفة عامة؛ أصبح سيد قطب مدفوعا لكسر قوقعة ذات الشاعر المغلقة، والتواصل مع العالم بطريقة أخرى، وهكذا خرجت الروح الرومانتيكية من رحمها الأدبي، تسعى إلى فرض صورتها على العالم من حولها، في ذات الوقت الذي كانت تسعى فيه لاستكشافه. تلك كانت لحظة الميلاد

الثاني لسيد قطب، الذي اندفع يبحث في العالم عن نقاء أولي فطري لم "تلوثه" التجربة أو العقل. وفي هذا الإطار كان تحوله شبه الصوفي، الذي تعامل مع العالم على أنه نوع من روح أو وحدة كبرى، وسعى للتوحد به عن طريق الشعور، وحاول تلمس مثل هذا التوحد في أشعار طاغور؛ وهو تحول يمكن أن يسمى: **التموضع الصوفي للرومانتيكية**.

غير أن سيد قطب، وقد أدرك أن العالم أوسع من الشعر والأدب بإطلاق، حاول أن يموضع روحه الرومانتيكية في فعل اجتماعي سياسي واسع النطاق، ومن هنا كان سعيه للتوصل إلى "فكرة كبيرة"، يمكنها أن تحقق "الأحلام والمثل والمبادئ في واقع الحياة"، فكان من الطبيعي أن تتجه كتاباته الأدبية نحو الأفول، وتبدأ – بالمقابل - كتاباته الاجتماعية، ثم السياسية في احتلال الصدارة، في المدة الانتقالية بين عامي ١٩٤٣، و١٩٤٨.

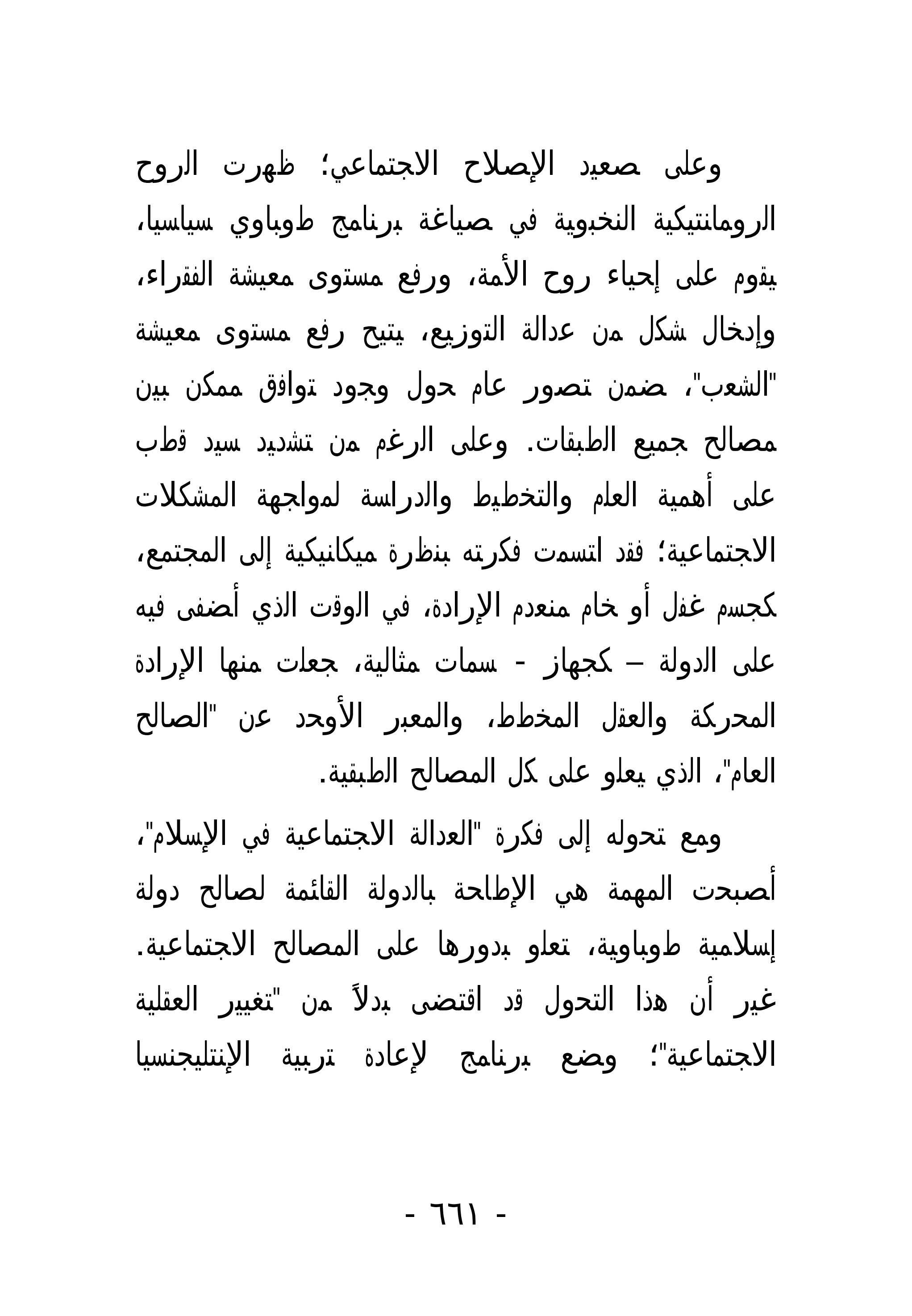
وكان الهاجس الأساسي الذي سيطر على كتاباته الاجتماعية والسياسية حتى عام ١٩٥٣ تقريبا؛ هو مشروع للنهضة الوطنية، الذي تبلور منذ البداية حول شعار رومانتيكي فاقع، هو "فلنؤمن بأنفسنا"، بكل ما يعنيه من

وجود ذات قومية متفردة الخصائص، وتعليق الآمال على تمثل الأفراد لهذه الذات العليا، ورفعها إلى مصاف الغاية الحقيقية لوجودهم، بل وتحميلها رسالة عالمية لهداية العالم، بما في ذلك الغرب صاحب الحضارة السائدة.. وذلك كله قبل أن يدخل مرحلته الإسلامية.

ففي البداية كان المحتوى القيمي لهذه الذات هو "الروح الشرقية" المحافظة[1]، وبصفة خاصة فيما يتعلق بأخلاق الجنس والأسرة وتربية المرأة، في إطار رؤيته للشرق كحامل لحضارة وصفها "بالروحية"، ووضعها منذ البداية في مواجهة الحضارة الأوروبية التي وصفها "بالمادية". ومع تحوله التدريجي للإسلام، صبت جميع هذه الميول الصوفية والمحافظة، ونزعة الإصلاح الاجتماعي؛ في برنامج إسلامي، من المفترض أنه القادر وحده على تحقيق الآمال القومية، بل وإنه المحتوى الحقيقي لتلك الروح القومية، وعلة تفردها.

---

[1] راجع صفحات ١٠٢ - ١٠٤.



وعلى صعيد الإصلاح الاجتماعي؛ ظهرت الروح الرومانتيكية النخبوية في صياغة برنامج طوباوي سياسيا، يقوم على إحياء روح الأمة، ورفع مستوى معيشة الفقراء، وإدخال شكل من عدالة التوزيع، يتيح رفع مستوى معيشة "الشعب"، ضمن تصور عام حول وجود توافق ممكن بين مصالح جميع الطبقات. وعلى الرغم من تشديد سيد قطب على أهمية العلم والتخطيط والدراسة لمواجهة المشكلات الاجتماعية؛ فقد اتسمت فكرته بنظرة ميكانيكية إلى المجتمع، كجسم غفل أو خام منعدم الإرادة، في الوقت الذي أضفى فيه على الدولة – كجهاز - سمات مثالية، جعلت منها الإرادة المحركة والعقل المخطط، والمعبر الأوحد عن "الصالح العام"، الذي يعلو على كل المصالح الطبقية.

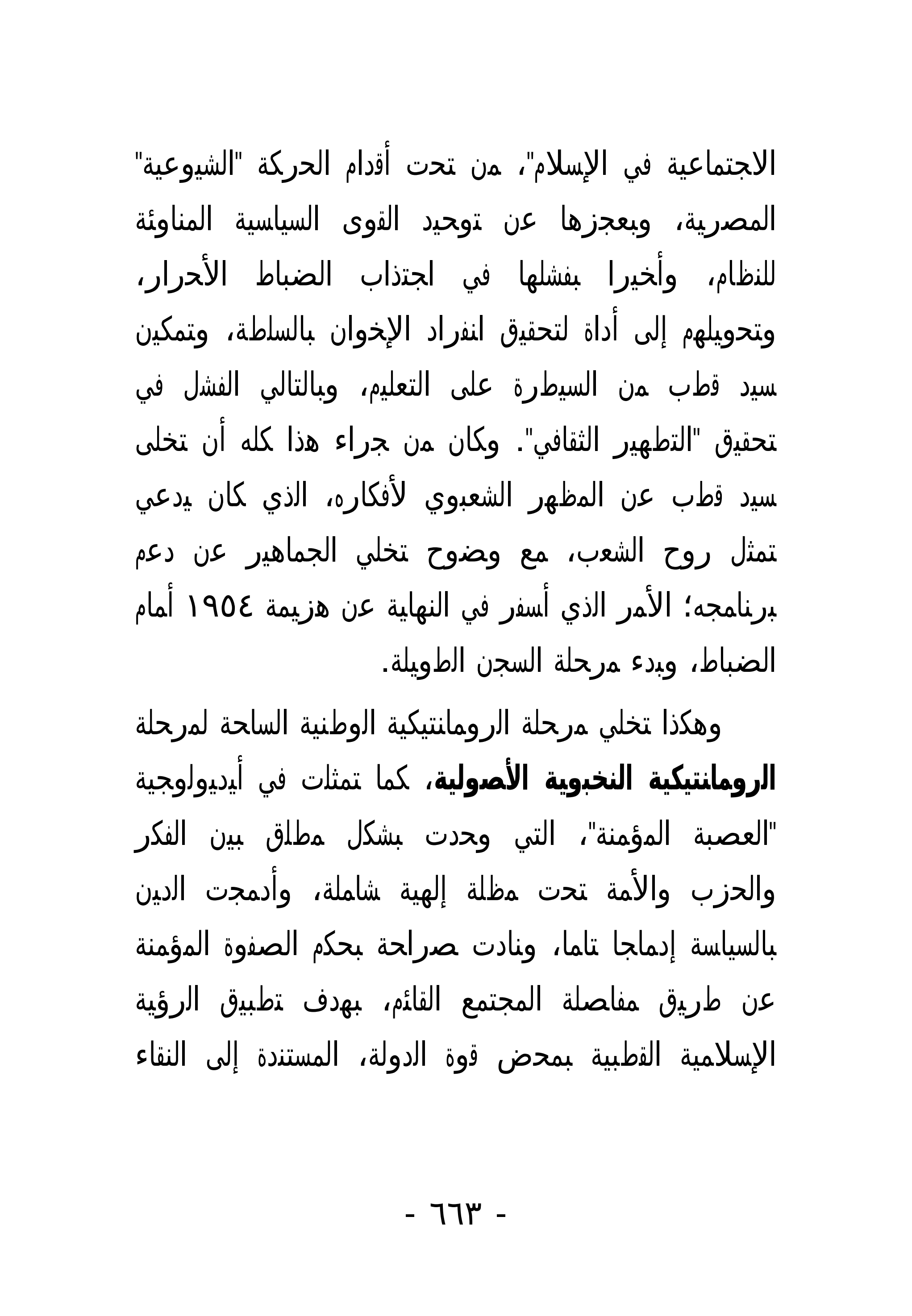
ومع تحوله إلى فكرة "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، أصبحت المهمة هي الإطاحة بالدولة القائمة لصالح دولة إسلامية طوباوية، تعلو بدورها على المصالح الاجتماعية. غير أن هذا التحول قد اقتضى بدلاً من "تغيير العقلية الاجتماعية"؛ وضع برنامج لإعادة تربية الإنتليجنسيا

المصرية فكريا على أفكاره الإسلامية وحدها، لتكون بمثابة النخبة البديلة القادرة على تحقيق مشروعه الطوباوى.

وهكذا مثلت هذه المرحلة، التي يمكن أن تسمى **الرومانتيكية الوطنية؛** تموضعا للروح الرومانتيكية الأدبية السابقة في العالم الحي، كما مثلت في ذات الوقت نفيا لها. ومن هنا فقد تقلص دور الأدب في تلك المرحلة ليصبح مجرد خادم أو تابع، وظيفته الإسهام في إحياء الروح الوطنية الإسلامية، الداعية إلى العدالة الاجتماعية المجردة.. ومن هنا كانت دعوته لإنشاء أدب إسلامي، يستوحي هذه الروح الوطنية المحافظة.

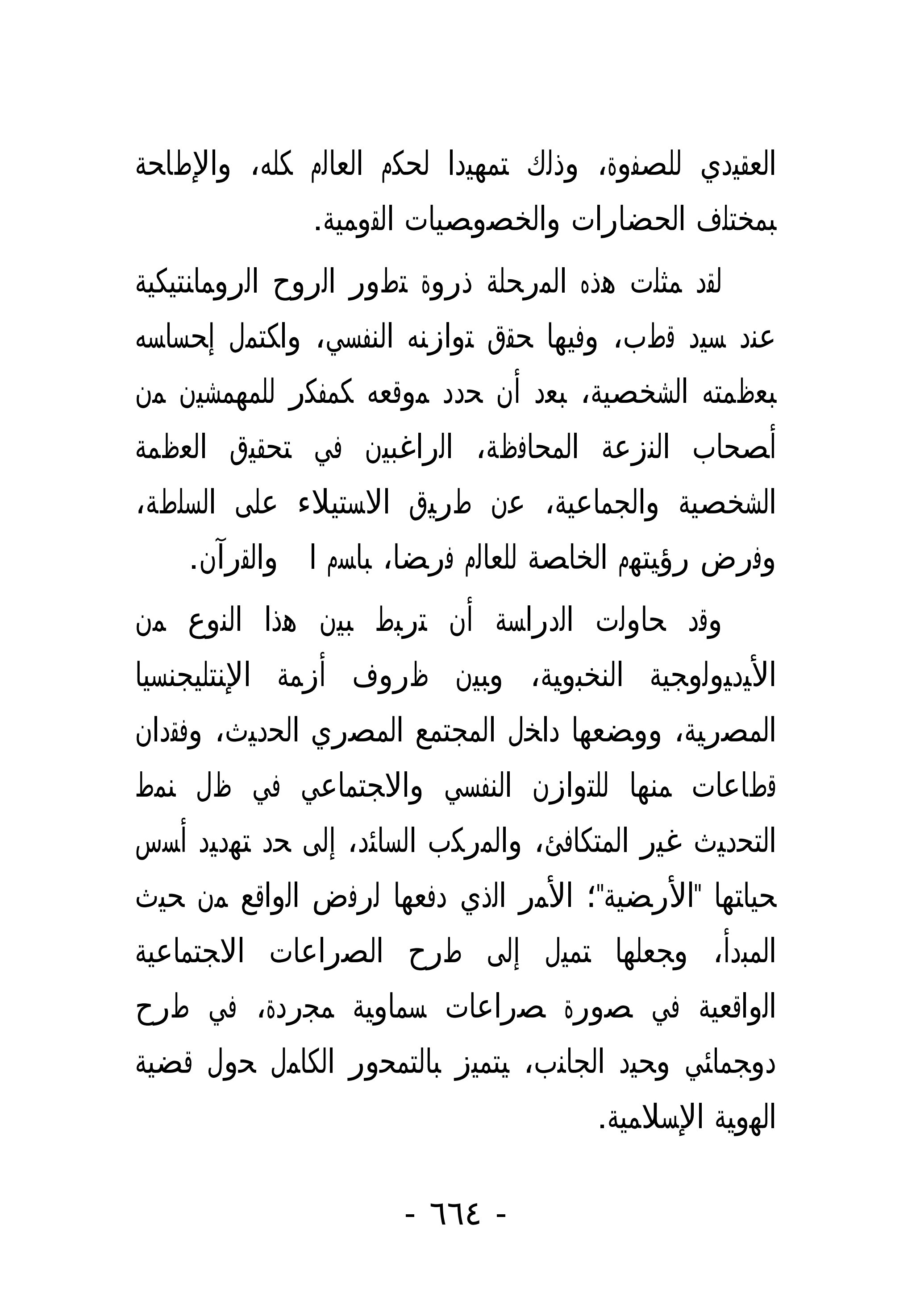
وعلى مدى هذه المرحلة، بمختلف تطوراتها، تأكدت الذات الرومانتيكية الوطنية بالعداء للغرب، ومن هنا ترجمة الدعوة الوطنية إلى شعار "الحقد المقدس" على الغرب، بل وعلى المتأثرين به من المصريين، وإلى برنامج "للتطهير الثقافي" الشامل، الذي لا يستبقي من الغرب إلا أدواته الناجحة المباشرة؛ وهي التقدم العلمي والتكنولوجي.

غير أن هذه الرومانتيكية الوطنية اصطدمت بحدودها الموضوعية، بفشلها في سحب البساط ببرنامج "العدالة



الاجتماعية في الإسلام"، من تحت أقدام الحركة "الشيوعية" المصرية، وبعجزها عن توحيد القوى السياسية المناوئة للنظام، وأخيرا بفشلها في اجتذاب الضباط الأحرار، وتحويلهم إلى أداة لتحقيق انفراد الإخوان بالسلطة، وتمكين سيد قطب من السيطرة على التعليم، وبالتالي الفشل في تحقيق "التطهير الثقافي". وكان من جراء هذا كله أن تخلى سيد قطب عن المظهر الشعبوي لأفكاره، الذي كان يدعي تمثل روح الشعب، مع وضوح تخلي الجماهير عن دعم برنامجه؛ الأمر الذي أسفر في النهاية عن هزيمة ١٩٥٤ أمام الضباط، وبدء مرحلة السجن الطويلة.

وهكذا تخلي مرحلة الرومانتيكية الوطنية الساحة لمرحلة **الرومانتيكية النخبوية الأصولية**، كما تمثلت في أيديولوجية "العصبة المؤمنة"، التي وحدت بشكل مطلق بين الفكر والحزب والأمة تحت مظلة إلهية شاملة، وأدمجت الدين بالسياسة إدماجا تاما، ونادت صراحة بحكم الصفوة المؤمنة عن طريق مفاصلة المجتمع القائم، بهدف تطبيق الرؤية الإسلامية القطبية بمحض قوة الدولة، المستندة إلى النقاء

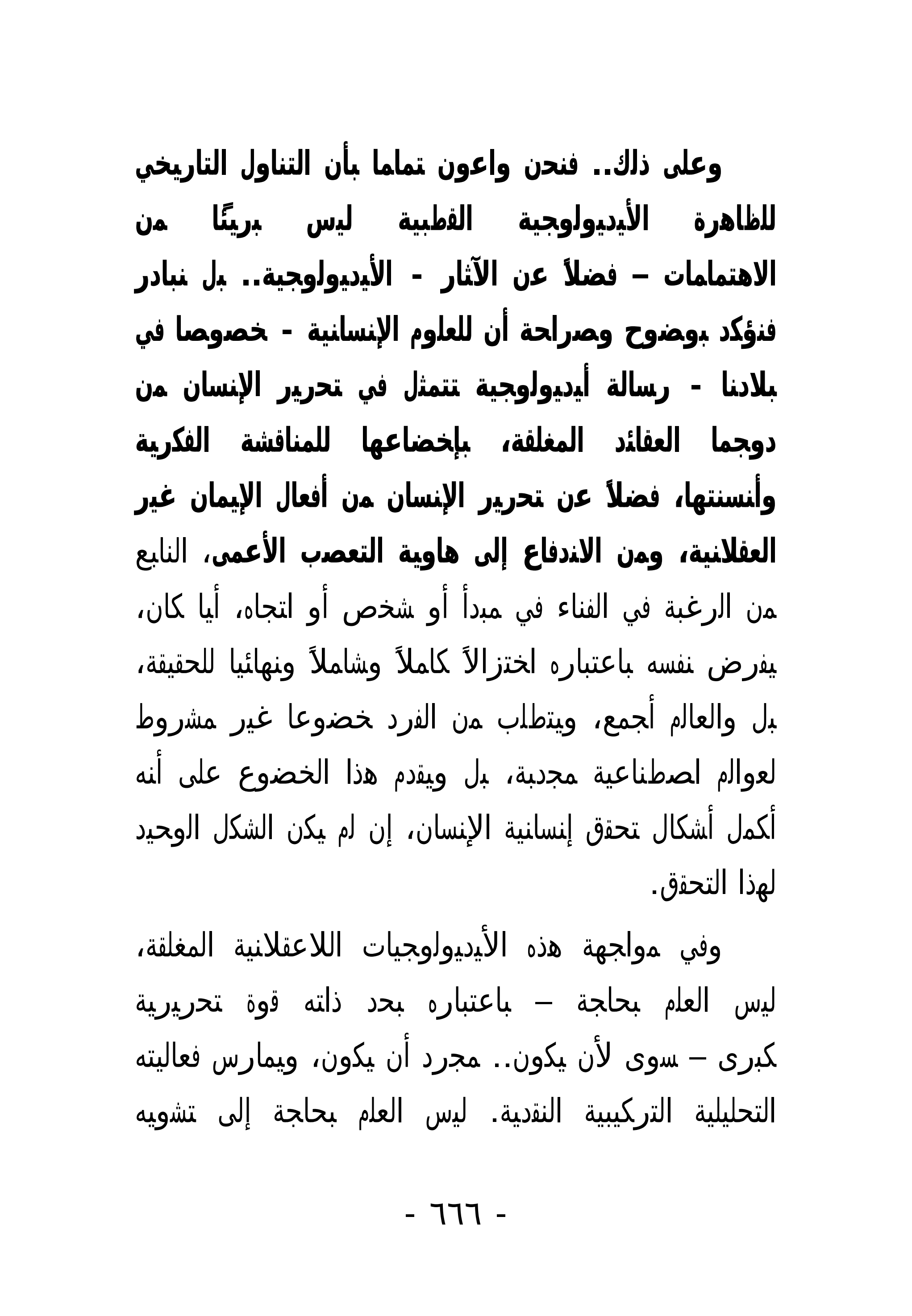


العقيدي للصفوة، وذلك تمهيدا لحكم العالم كله، والإطاحة بمختلف الحضارات والخصوصيات القومية.

لقد مثلت هذه المرحلة ذروة تطور الروح الرومانتيكية عند سيد قطب، وفيها حقق توازنه النفسي، واكتمل إحساسه بعظمته الشخصية، بعد أن حدد موقعه كمفكر للمهمشين من أصحاب النزعة المحافظة، الراغبين في تحقيق العظمة الشخصية والجماعية، عن طريق الاستيلاء على السلطة، وفرض رؤيتهم الخاصة للعالم فرضا، باسم ا والقرآن.

وقد حاولت الدراسة أن تربط بين هذا النوع من الأيديولوجية النخبوية، وبين ظروف أزمة الإنتليجنسيا المصرية، ووضعها داخل المجتمع المصري الحديث، وفقدان قطاعات منها للتوازن النفسي والاجتماعي في ظل نمط التحديث غير المتكافئ، والمركب السائد، إلى حد تهديد أسس حياتها "الأرضية"؛ الأمر الذي دفعها لرفض الواقع من حيث المبدأ، وجعلها تميل إلى طرح الصراعات الاجتماعية الواقعية في صورة صراعات سماوية مجردة، في طرح دوجمائي وحيد الجانب، يتميز بالتمحور الكامل حول قضية الهوية الإسلامية.

وبالنسبة لهذه القطاعات من الإنتليجنسيا وأتباعها، والمستفيدين من صعودها؛ اكتسبت حياة سيد قطب نوعا من القدسية مواكبا لتقديس أفكاره، التي اعتبرت حقائق مطلقة، باعتبارها من وجهة نظرهم تمثل تفسيرا أمينًا، مطابقًا لتعاليم الإله ذاته، ومن الطبيعي (نتنبأ سلفًا) أن ترفض هذه القطاعات كل محاولة لتقديم تفسير علمي لحياة سيد قطب وتطوره، فضلاً عن دراسة أفكاره دراسة تاريخية، ذلك أن التاريخ في عصرنا قد أصبح ذلك العلم الذي يحول كل ما هو مطلق وإرادي وحر إلى نسبي ومشروط وضروري؛ الأمر الذي يتناقض بوضوح مع جو الأسطورة ومشاعرها الفياضة، التي أحاطت بكل من شخص سيد قطب وأفكاره. بل إن من شأن التناول التاريخي لأفكاره بالذات أن ينزع عنها الطابع التعاليمي المقدس بدرجة أو بأخرى، لمجرد طرحها ومناقشتها على أنها ظاهرة إنسانية تاريخية، لها حدودها وتفسيراتها في الزمان والمكان، فضلاً عن كشف بنيتها الداخلية ومنطقها السياسي والاجتماعي الكامن وراء "منطقها" الفقهي.



وعلى ذلك.. فنحن واعون تماما بأن التناول التاريخي للظاهرة الأيديولوجية القطبية ليس بريئًا من الاهتمامات – فضلاً عن الآثار - الأيديولوجية.. بل نبادر فنؤكد بوضوح وصراحة أن للعلوم الإنسانية - خصوصا في بلادنا - رسالة أيديولوجية تتمثل في تحرير الإنسان من دوجما العقائد المغلقة، بإخضاعها للمناقشة الفكرية وأنسنتها، فضلاً عن تحرير الإنسان من أفعال الإيمان غير العقلانية، ومن الاندفاع إلى هاوية التعصب الأعمى، النابع من الرغبة في الفناء في مبدأ أو شخص أو اتجاه، أيا كان، يفرض نفسه باعتباره اختزالاً كاملاً وشاملاً ونهائيا للحقيقة، بل والعالم أجمع، ويتطلب من الفرد خضوعا غير مشروط لعوالم اصطناعية مجدبة، بل ويقدم هذا الخضوع على أنه أكمل أشكال تحقق إنسانية الإنسان، إن لم يكن الشكل الوحيد لهذا التحقق.

وفي مواجهة هذه الأيديولوجيات اللاعقلانية المغلقة، ليس العلم بحاجة – باعتباره بحد ذاته قوة تحريرية كبرى – سوى لأن يكون.. مجرد أن يكون، ويمارس فعاليته التحليلية التركيبية النقدية. ليس العلم بحاجة إلى تشويه

خصومه ورافضيه، بل إن من شأن مثل هذا التوجه أن يشوهه هو نفسه[١]، ويحوله إلى صورة مقلوبة لنقاده اللاعقلانيين. ومن هنا فإن مواجهة فكر سيد قطب علميا، تتطلب أول ما تتطلب؛ احترام فكره، واحترام تجربته الشخصية التي أدت به إلى تشييد هذه البنية اللاعقلانية المغلقة، وفهم مجريات تطوره الروحي والفكري، باعتبارها جميعا ظواهر موضوعية، لها أساسها في العصر وتياراته وظروفه الاجتماعية والسياسية، وهي أسس يتعين فهمها بدلاً من تصوير الأفكار القطبية على أنها شذوذ غير مفهوم عن نواميس صنمية مقدسة للعقل المجرد. ولذلك لم يعتمد

---

[1] نشر جزء من هذه الدراسة في مجلة القاهرة، عدد نوفمبر ١٩٩٤. وقامت هيئة التحرير بمنحه عنوان: "سيد قطب.. معالم في طريق القتل". وبالطبع فإن الأيديولوجية القطبية أكبر وأوسع وأهم من عمليات القتل الفردية. وحتى من الأعمال الإرهابية عموما. وفي اعتقادي أن هذا النمط من مواجهة الأصولية الإسلامية فكريا؛ هش لأنه يركز على ما يمكن أن يسمى "فضائح" الأصولية، التي لا تشكل في الحقيقة سوى جزء ثانوي من نشاطها وخطورتها، ويهمل ما هو محوري وأساسي، ونقطة قوة في الظاهرة الأصولية، وهو بنية فكرها وأساسها الاجتماعي.

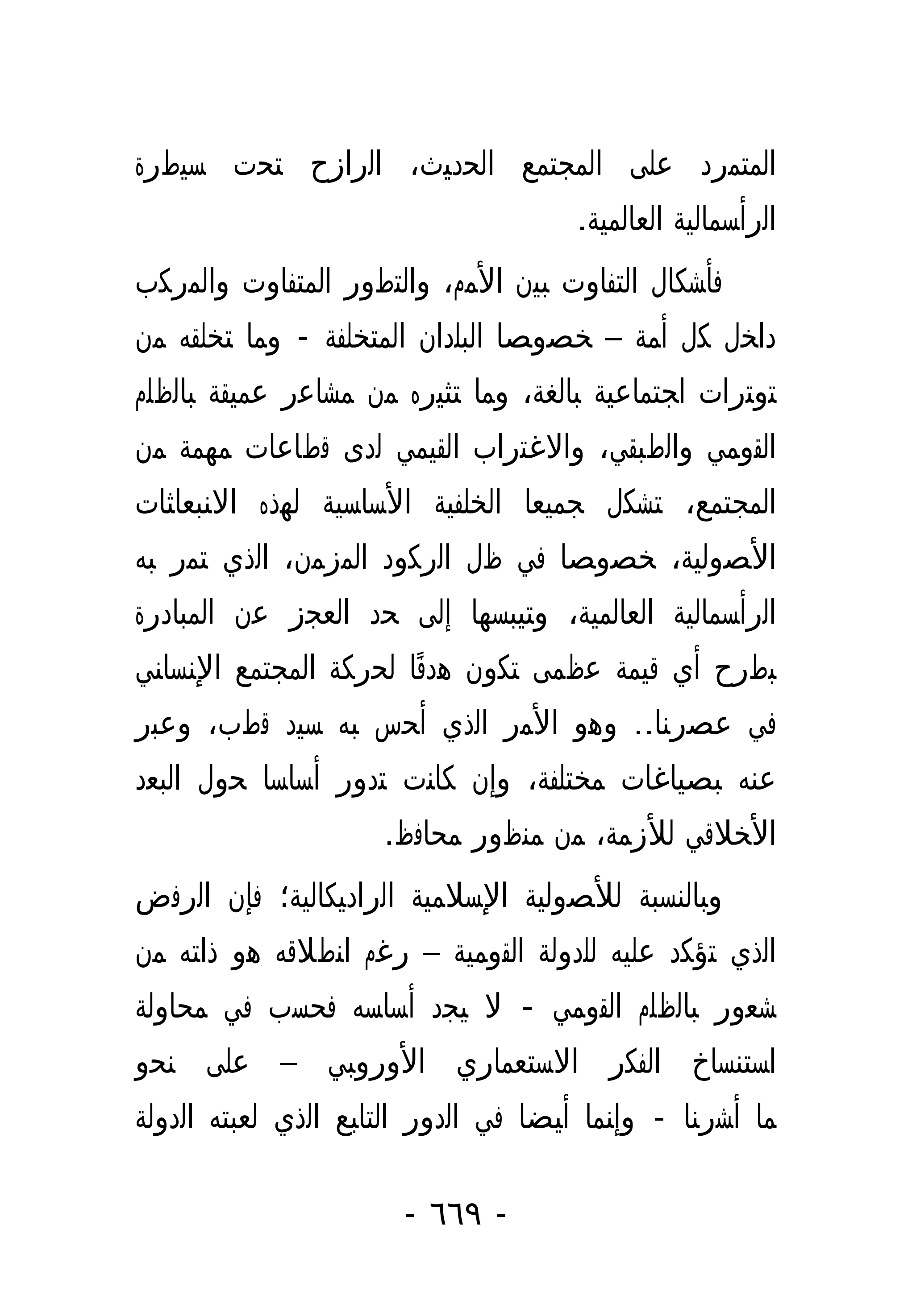
نقدنا لهذا الفكر على سقطاته أو تناقضاته العارضة، بل سعى للكشف عن البنية الأساسية الضرورية لهذا الفكر، ونقاط قوته، بل وميزاته التي مكنته من الانتصار على عقل التنوير المجرد، الذي فقد إلى حد كبير حدس الواقع، واستنام إلى صيغ جاهزة موروثة، بل وإلى السلطات القائمة.

إن الحرية تكمن كما يقول هيجل في إدراك الضرورة، ومن هنا فالحرية الحقيقية يقودها العقل، العقل حين يستطيع أن يستوعب نقيضه، ويستحوذ بعمق نفاذه في بنية الواقع على مشاعر الناس ووجداناتهم، لا عقلهم فقط.

***

تلك هي المنطلقات الأساسية التي وجهت هذه الدراسة.. أما ما تبقى من الخاتمة، فسوف نخصصه لإلقاء مزيد من الضوء على ظاهرة الأصولية الإسلامية الراديكالية، باعتبارها الحصاد النهائي لسيد قطب وتطوره الفكري والنفسي.

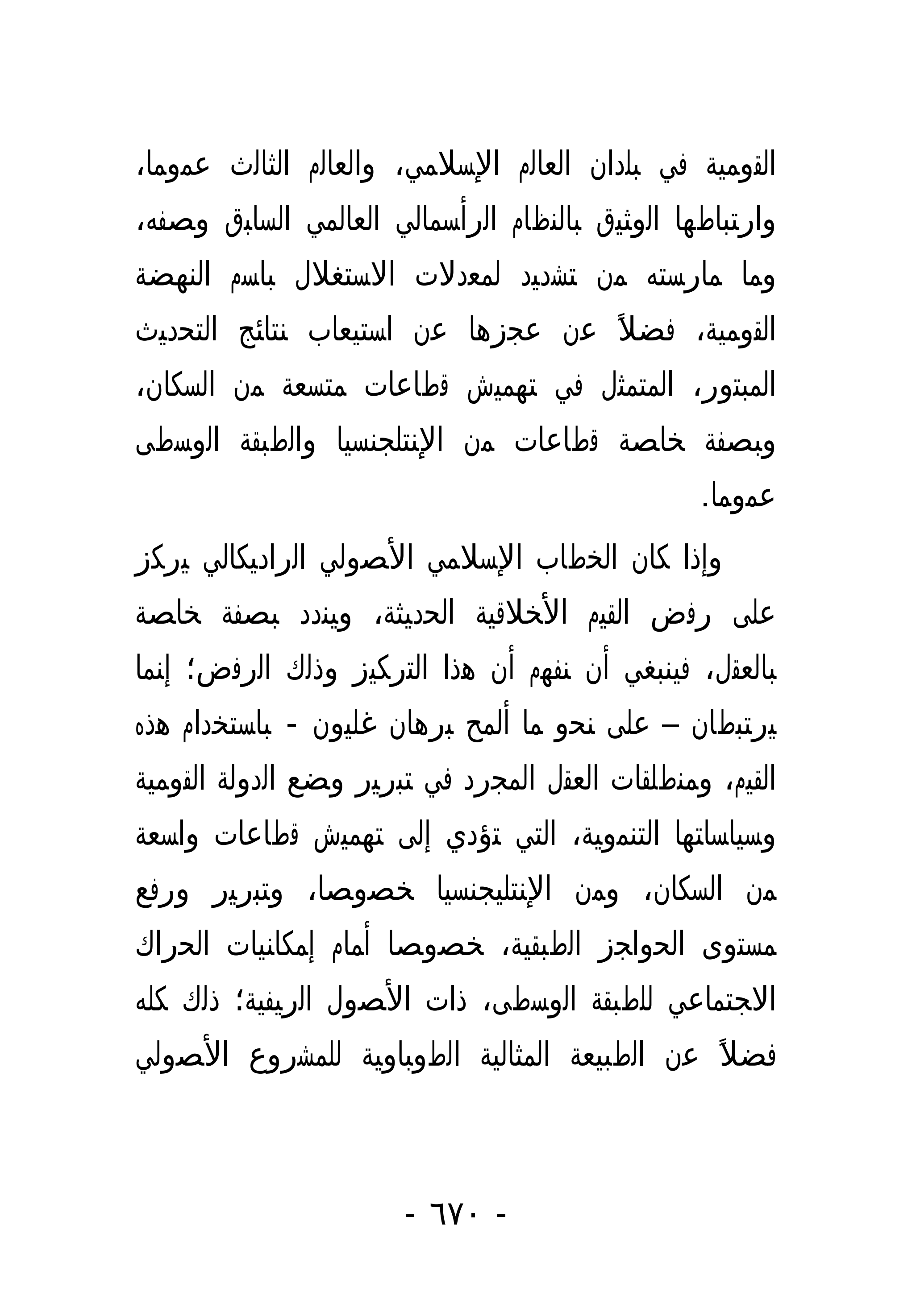
وفي اعتقادي أن البحث عن الأسس العميقة لهذه الظاهرة، واتساعها في مصر؛ إنما ينبغي أن ينطلق من رؤية عالمية، ترى فيها واحدة من حركات الرفض الأصولي



المتمرد على المجتمع الحديث، الرازح تحت سيطرة الرأسمالية العالمية.

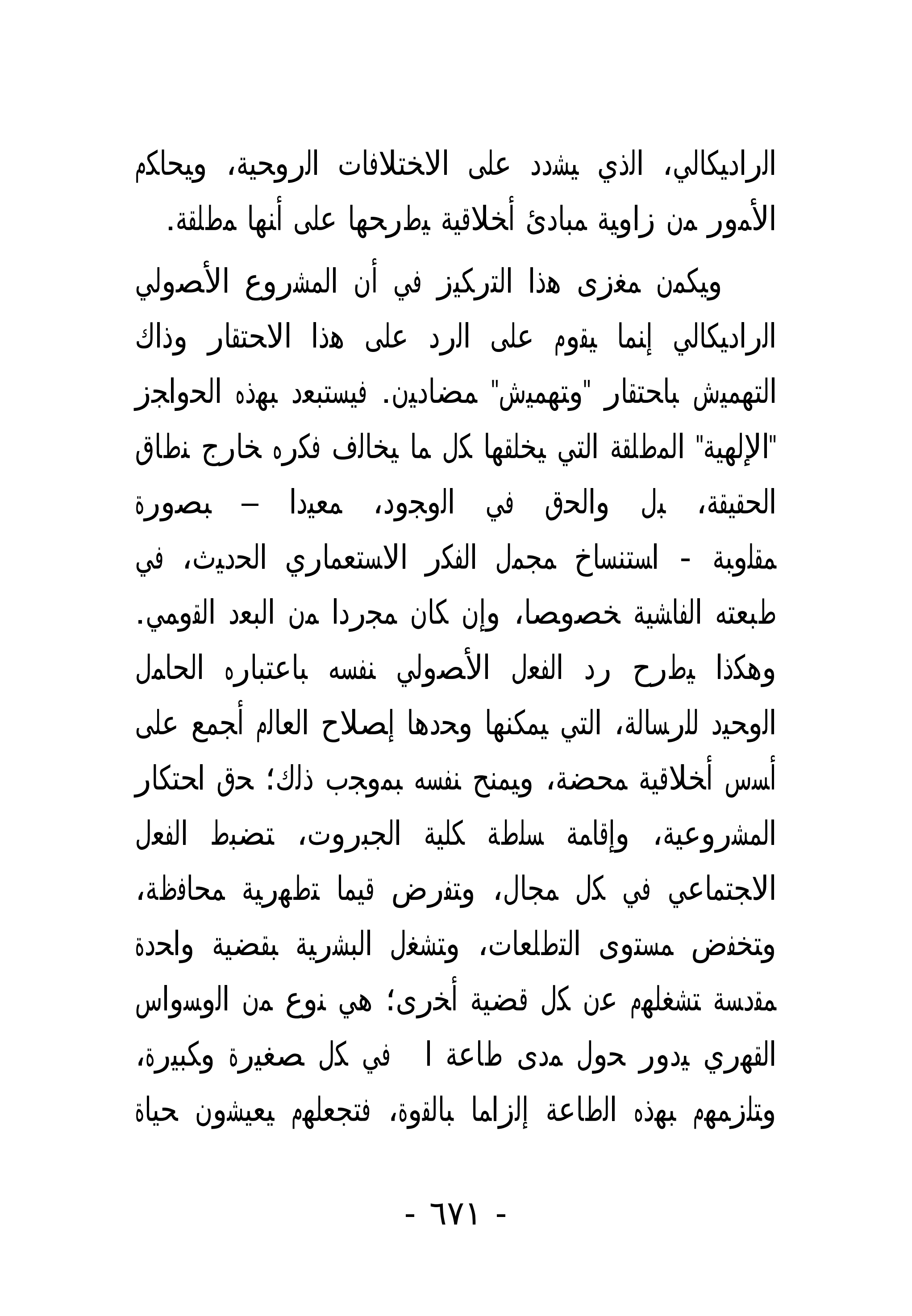
فأشكال التفاوت بين الأمم، والتطور المتفاوت والمركب داخل كل أمة – خصوصا البلدان المتخلفة - وما تخلقه من توترات اجتماعية بالغة، وما تثيره من مشاعر عميقة بالظلم القومي والطبقي، والاغتراب القيمي لدى قطاعات مهمة من المجتمع، تشكل جميعا الخلفية الأساسية لهذه الانبعاثات الأصولية، خصوصا في ظل الركود المزمن، الذي تمر به الرأسمالية العالمية، وتيبسها إلى حد العجز عن المبادرة بطرح أي قيمة عظمى تكون هدفًا لحركة المجتمع الإنساني في عصرنا.. وهو الأمر الذي أحس به سيد قطب، وعبر عنه بصياغات مختلفة، وإن كانت تدور أساسا حول البعد الأخلاقي للأزمة، من منظور محافظ.

وبالنسبة للأصولية الإسلامية الراديكالية؛ فإن الرفض الذي تؤكد عليه للدولة القومية – رغم انطلاقه هو ذاته من شعور بالظلم القومي - لا يجد أساسه فحسب في محاولة استنساخ الفكر الاستعماري الأوروبي – على نحو ما أشرنا - وإنما أيضا في الدور التابع الذي لعبته الدولة



القومية في بلدان العالم الإسلامي، والعالم الثالث عموما، وارتباطها الوثيق بالنظام الرأسمالي العالمي السابق وصفه، وما مارسته من تشديد لمعدلات الاستغلال باسم النهضة القومية، فضلاً عن عجزها عن استيعاب نتائج التحديث المبتور، المتمثل في تهميش قطاعات متسعة من السكان، وبصفة خاصة قطاعات من الإنتلجنسيا والطبقة الوسطى عموما.

وإذا كان الخطاب الإسلامي الأصولي الراديكالي يركز على رفض القيم الأخلاقية الحديثة، ويندد بصفة خاصة بالعقل، فينبغي أن نفهم أن هذا التركيز وذلك الرفض؛ إنما يرتبطان – على نحو ما ألمح برهان غليون - باستخدام هذه القيم، ومنطلقات العقل المجرد في تبرير وضع الدولة القومية وسياساتها التنموية، التي تؤدي إلى تهميش قطاعات واسعة من السكان، ومن الإنتليجنسيا خصوصا، وتبرير ورفع مستوى الحواجز الطبقية، خصوصا أمام إمكانيات الحراك الاجتماعي للطبقة الوسطى، ذات الأصول الريفية؛ ذلك كله فضلاً عن الطبيعة المثالية الطوباوية للمشروع الأصولي


الراديكالي، الذي يشدد على الاختلافات الروحية، ويحاكم الأمور من زاوية مبادئ أخلاقية يطرحها على أنها مطلقة.

ويكمن مغزى هذا التركيز في أن المشروع الأصولي الراديكالي إنما يقوم على الرد على هذا الاحتقار وذاك التهميش باحتقار "وتهميش" مضادين. فيستبعد بهذه الحواجز "الإلهية" المطلقة التي يخلقها كل ما يخالف فكره خارج نطاق الحقيقة، بل والحق في الوجود، معيدا – بصورة مقلوبة - استنساخ مجمل الفكر الاستعماري الحديث، في طبعته الفاشية خصوصا، وإن كان مجردا من البعد القومي. وهكذا يطرح رد الفعل الأصولي نفسه باعتباره الحامل الوحيد للرسالة، التي يمكنها وحدها إصلاح العالم أجمع على أسس أخلاقية محضة، ويمنح نفسه بموجب ذلك؛ حق احتكار المشروعية، وإقامة سلطة كلية الجبروت، تضبط الفعل الاجتماعي في كل مجال، وتفرض قيما تطهرية محافظة، وتخفض مستوى التطلعات، وتشغل البشرية بقضية واحدة مقدسة تشغلهم عن كل قضية أخرى؛ هي نوع من الوسواس القهري يدور حول مدى طاعة ا في كل صغيرة وكبيرة، وتلزمهم بهذه الطاعة إلزاما بالقوة، فتجعلهم يعيشون حياة

قانونية اصطناعية، بل وتدعي أن مصادرة حق البشر في رفض هذه السلطة والتمرد عليها؛ هو الضمان الأكبر لسعادتهم؛ أي نجاتهم من جحيم العالم المعاصر.

وإذا كانت الأصولية الإسلامية بحكم منطقها الفقهي لا بد وأن تخضع للنص الأصلي، الذي تستمد من الارتباط به ادعاءها باحتكار المشروعية، وإذا كان هذا الخضوع للنص يمكن أن يصل أحيانًا إلى أبعاد خيالية من التعامي عن الواقع، على نحو ما رأينا في أطروحات شكري مصطفى مثلاً، أو في الكلام الكثير المتداول حول سلوكيات السلف في كل مجال ممكن، باعتبارها مثلاً يحتذى الآن، فلا يجوز أن يضللنا هذا التعامي عن الجذور الحقيقية للأصولية في الواقع المعاصر، وقضاياه ومشكلاته، بل وأيديولوجياته. إن هذا التعامي عن الواقع لا يجد جذوره في الحقيقة في أفكار ابن تيمية، أو في تصورات ما حول حكومة الرسول – وإن كان يجد فيها تبريره - وإنما يجدها في الحصار الذي يفرضه نمط التطور الحالي حول آمال وطموحات قطاعات واسعة من البشر، إلى حد تهديد حياتهم ذاتها.

وإذا كانت الأصولية الجديدة تمثل من أحد جوانبها رد فعل على مدرسة التجديد الإسلامي (الشيخ محمد عبده مثلاً)؛ فإنها ليست ردة أو عودة إلى الأصولية البسيطة للقرن التاسع عشر، التي كان قوامها التمسك الحرفي بالحواشي والشروح والتراث، بل إنها في الواقع تتضمن هذا التجديد الإسلامي على نحو ما أوضح فضل الرحمن، ولا يتضمن في الواقع رفضا للانتفاع البراجماتي بالحضارة الأوروبية، رغم أنه ينطلق من عداء واضح لها.

ومع ذلك، ومن جهة أخرى؛ فلا شك أن الأصولية الجديدة إذ تنطلق من موقف انعزالي سلطوي نخبوي رومانتيكي على نحو ما أوضحنا؛ إنما تصطدم اصطداما عنيفًا بالقيم الإيجابية الكبرى للحضارة الحديثة، المتمثلة في قيم الثورة الفرنسية العظمى: **الحرية والإخاء والمساواة**، والتي ما زالت في طور التحقق. ذلك أن الأصولية لا تكتفي بتبني قيم خاصة، وإنما هي ترفض أن يحصل غيرها من الاتجاهات على الحق ذاته. ومع ذلك، فلا يجوز أن تخفي هذه النزعة السلطوية المدمرة قيمة التمرد السائدة في أوساط الحركة الأصولية الراديكالية، المتمثلة في التحرر من كثير

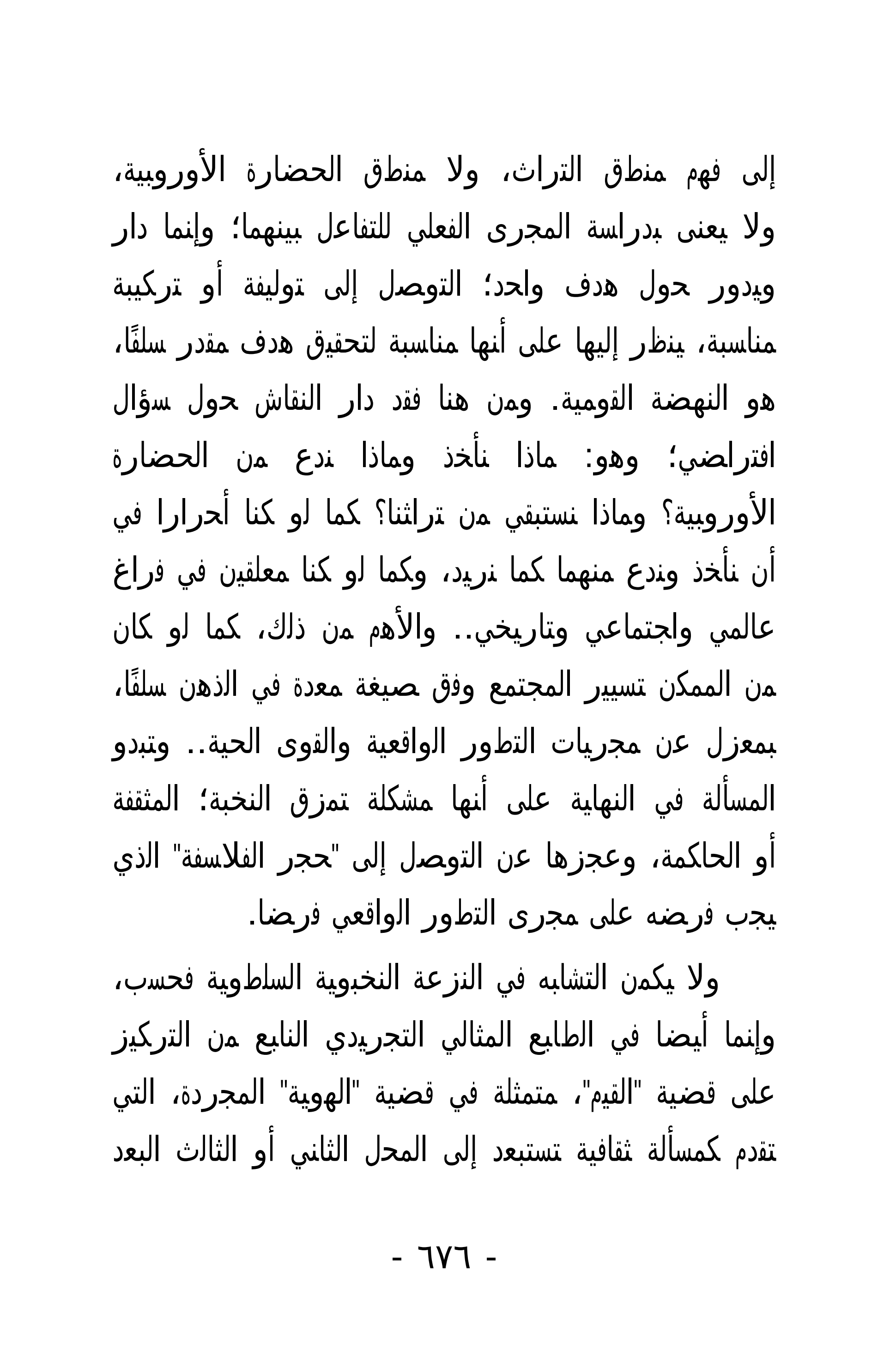
من القيم السائدة، واختيار ومحاولة ممارسة نمط مختلف للحياة.. بل إن هذه القيمة هي التي تفسر قدرة الأصولية على اجتذاب هؤلاء الشباب، ونزعهم من نمط الحياة التقليدي في بيئاتهم ليعيشوا هذا النمط الهامشي المختلف للحياة، على غرار مجتمعات الهيبز في الغرب. إن الفتاة التي تهجر مسكن أهلها وترتبط بشاب على أساس ممارسة هذا النوع من الحياة، وتتخلى بإرادتها عن كل مظاهر الأنوثة، وتحضر اجتماعات "الأخوات"، وتشارك في "الدعوة"؛ ليست بالتأكيد من نساء الحريم العثماني، ولا فاقدة الشخصية.

ومع ذلك؛ فهذه الفتاة ذاتها تحمل في تمردها العنيف هذا قيما تؤول، إذا ما قدر لها التطبيق على نطاق واسع؛ إلى إقامة ما يشبه مجتمع الحريم، إن لم يكن هو بعينه. وبصفة عامة فهناك تناقض أصلي بين الأهداف الأصولية النهائية التي تتمثل في إقامة مجتمع مراتبي ساكن محفوظ، والمنطق السلطوي المتمثل في فكرة الحاكمية، وبين دينامية التمرد التي تقود الحركة. وكلاهما في الحقيقة جانب جوهري لحركة الأصولية الراديكالية الإسلامية.

***

وإذا كان نقدنا للحركة الأصولية الإسلامية قد انصب على نزعتها السلطوية النخبوية الرومانتيكية؛ فلا يجوز أن يحجب هذا النقد عنّا أن هذه النزعة متغلغلة في واقعنا العربي بصفة عامة، بل وفي بنية الفكر العربي عموما. وعلى صعيد المواقف المباشرة، ليست التبريرات التي سيقت لتأييد انقلاب الجزائر الأخير سوى قمة جبل الجليد العائم، ومن هنا كان التأييد على استحياء تمسكًا بمظهر الديمقراطية. ومن جهة أخرى فإن المنطق السائد في مواجهة فكر الأصولية الراديكالية الإسلامية؛ هو نوع من منطق أصولي مضاد، مليء بالاتهامات الأخلاقية، ودعوى "الانحراف" الفكري، عن "التفسير الصحيح"، بما في ذلك التأكيد المتواصل على احتكار "العلماء" لحق تقديم "التفسير الصحيح" للعقيدة.

ومع ذلك؛ فالمنطق النخبوي السلطوي الرومانتيكي أعمق تغلغلاً من مجرد هذه المواقف المباشرة، فنظرة سريعة إلى تاريخ طرح القضية الشهيرة: الأصالة والمعاصرة، أو قضية الهوية؛ سوف تكشف عن تغلغل المنطق ذاته بطريقة أكثر استخفاء. ذلك أن النقاش السائد الممتد لا يهدف



إلى فهم منطق التراث، ولا منطق الحضارة الأوروبية، ولا يعنى بدراسة المجرى الفعلي للتفاعل بينهما؛ وإنما دار ويدور حول هدف واحد؛ التوصل إلى توليفة أو تركيبة مناسبة، ينظر إليها على أنها مناسبة لتحقيق هدف مقدر سلفًا، هو النهضة القومية. ومن هنا فقد دار النقاش حول سؤال افتراضي؛ وهو: ماذا نأخذ وماذا ندع من الحضارة الأوروبية؟ وماذا نستبقي من تراثنا؟ كما لو كنا أحرارا في أن نأخذ وندع منهما كما نريد، وكما لو كنا معلقين في فراغ عالمي واجتماعي وتاريخي.. والأهم من ذلك، كما لو كان من الممكن تسيير المجتمع وفق صيغة معدة في الذهن سلفًا، بمعزل عن مجريات التطور الواقعية والقوى الحية.. وتبدو المسألة في النهاية على أنها مشكلة تمزق النخبة؛ المثقفة أو الحاكمة، وعجزها عن التوصل إلى "حجر الفلاسفة" الذي يجب فرضه على مجرى التطور الواقعي فرضا.

ولا يكمن التشابه في النزعة النخبوية السلطوية فحسب، وإنما أيضا في الطابع المثالي التجريدي النابع من التركيز على قضية "القيم"، متمثلة في قضية "الهوية" المجردة، التي تقدم كمسألة ثقافية تستبعد إلى المحل الثاني أو الثالث البعد

الاجتماعي الطبقي، فضلاً عن البعد العالمي، الذي يفرض نفسه بوضوح من خلال الطابع العالمي للرأسمالية المعاصرة.

والحال إن استبعاد هذين البعدين يكفي بحد ذاته للقضاء على أي إمكانية للتصدي العلمي لمشكلة التطور الاجتماعي، وترسيخ موقف ذرائعي تبريري من كل من التراث والمعاصرة، بهدف الدفاع عن أفضلية وصف معينة فيما يخص "الهوية"، ينظر إليها على أنها مناط حل المشكلات المعاصرة.

وإذا كان هذا النقاش الممتد حول "الهوية"؛ يتخذ مظهرا "بيزنطيا" واضحا؛ حيث يناقش ما يجب أن تكون عليه مشاعر الفرد والدولة وسلوكهما، فلا شك أن له أساسا اجتماعيا واقعيا. وبصفة عامة يمكن النظر إلى خلافات مدارس "الهوية" على أنها تعبيرات عن مواقف اجتماعية مختلفة، رغم اشتراكها في التوجه النخبوي المثالي، من حيث ما تؤول إليه هذه المواقف المختلفة من دفاع عن وضع قائم، أو محاولة تعديله في اتجاه آخر، أو رفضه، والمدى الذي يذهب إليه هذا الرفض، والذي قد يصل إلى موقف انسحابي

من المجتمع في حالة الأصولية الإسلامية الراديكالية في تفسيرها الانعزالي، وبصفة أخص فإن هذه الخلافات، وتصاعد أهمية قضية "الهوية" في الصراع الأيديولوجي عموما؛ إنما تجد أساسها في تصاعد أزمة الطبقة الوسطى في المجتمع، في مسار التحديث التابع القائم، وتحول هذه الأزمة إلى محور مهم من محاور الصراع الاجتماعي، بسبب خفوت صوت الطبقات الأكبر.

وإذا كانت الأصولية الراديكالية رد فعل من جانب قطاعات من الطبقة الوسطى، فينبغي التوقف عن النظر إليها على أنها "انحراف" عن العقل، أو تعبير عن اضمحلاله عند فئة من البشر، وإنما يجب النظر إلى هذه اللاعقلانية ذاتها على أنها تعبير عن "لا عقلانية" وضعها الاجتماعي، في إطار مفاعيل التهميش الجارية، وعن "لا عقلانية" عقل التنوير المجرد، وفشله في إدراك أزمتها.

ومع ذلك، فالأصولية فكرة وحركة لا عقلانية بالمعنى الأعمق للكلمة، بعجزها عن إبداع مخرج حقيقي للأزمة الرأسمالية العالمية والمحلية على حد سواء، وبعدم ثقتها في القوى الفاعلة في المجتمع، وباختيارها نمطًا من التقوقع

الفكري الرافض، العاجز عن تحقيق تجاوز حقيقي لتلك الأزمة، بإهمال البعدين العالمي والطبقي المحوريين، وبرفضها الانحياز إلى القيم الكبرى التي أنجزتها البشرية في العصر الحديث؛ قيم الحرية والإخاء والمساواة، وبانطلاقها من موقف شبه قومي، شبه عنصري، شبه فاشي، ينذر مع الحركات العصبوية الأخرى في العالم بأفول شمس الحضارة، والدخول في حقبة شبيهة بالعصور الوسطى الأوروبية، إذا ما عجزت القوى الحية في العالم عن إيجاد مخرج ثوري عالمي، قادر على إقامة التعددية الثقافية في إطار نظام عالمي، يمنح فرصة حقيقية للتطور لكل شعوب العالم، وينهي النظام الرأسمالي الذي يتعفن – رغم مظاهر النجاح المعاصرة - في أزمته المزمنة منذ عقود.

ومع ذلك، فليست هذه الخيارات الحاسمة بين البربرية الأصولية والحرية؛ سوى خيارات بعيدة المدى، فالنظام العالمي القائم أبعد ما يكون اليوم عن جرف الانهيار المفاجئ، بل ويمكن لانتعاش محدود أن يوجه ضربة قوية للأصوليات على اختلافها، التي تقوم على مزيج من القمع والاستيعاب، وعلى أساس من تأجيل ظاهرة التهميش

الاجتماعي والقيمي. غير أن الظاهرة الأصولية ستظل تعاود الظهور طالما استمر نمط النمو العالمي القائم على استبعاد مزيد من الأمم، وقطاعات بأكملها من البشر في بلدان العالم الثالث، بل وفي البلدان المتقدمة ذاتها، ودفعها إلى هاوية اليأس اللاعقلاني من الوضع القائم.

إن الإسلام الأصولي الراديكالي ذاته قد أصبح طامحا إلى لعب دور عالمي، رغم منطلقاته الفاشية القومية، ومن باب أولى فالعقلانية العربية لن تستطيع مواجهة الأصولية إلا حين تستوعب البعد العالمي لمشكلاتنا، وتتخلى عن "عربيتها" ضيقة الأفق، بمعنى الانتماء العصبوي الضيق، وتنحي مسألة الهوية لتواجه حقائق الواقع بغير أقنعة أيديولوجية زائفة، وتمارس دورا فعالاً في قيادة حركات التحرر على اختلافها، وتستوعب دوافع الحدس الأصولي الرافض للواقع في مشروع حقيقي واقعي، يستفز طاقات البشر الكامنة من أجل التحرر، من كافة أشكال الوصاية والقهر.

***

الملحقان

ملحق رقم (١)

مقالات غير موقعة بمجلة "الشئون الاجتماعية"

صنفت كمقالات كتبها سيد قطب

س٣، ع٤، أبريل ١٩٤٢:
- في مصر أزمة أمهات!
- الأطفال في مصر وأمريكا.

ع٥، مايو ١٩٤٢:
- وزارة الشئون الاجتماعية بين الإلغاء والإبقاء (المقال الافتتاحي).
- قوة الكلمة والإصلاح الاقتصادي في مصر.
- شعب مترف.
- استخدام اللغة العربية وسيلة من وسائل مكافحة التعطل (توقيع: ق.)

- النشاط الاجتماعي مصر: الشيخوخة النشيطة.

ع٦، يونية ١٩٤٢:

- الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح (افتتاحي).
- الصحافة والإذاعة والسينما.
- وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله.
- كيف يعالجون التضخم في أمريكا وإنجلترا وتركيا.
- حدائق الموتى ومقابر الأحياء.
- طريقة صنع الزوجات والأمهات عند تركيا جارتنا القريبة.
- مثل من أسباب البؤس والتشرد (توقيع: المحرر).

ع٧، يوليو ١٩٤٢:

- قوانين العمل.

- مشروع تحسين الصحة القروية أهم مشروعات الدولة في هذا العام.
- مـن بركـات الحـرب! توسـيع منافـذ الأحيـاء الوطنية في القاهرة.

ع٨، أغسطس ١٩٤٢:

- اللغة العربية ترفع رأسـها وتسترد كرامتها.
- مـرض الفقـر ووزارة الشـئون الاجتماعيـة المظلومة.
- تشديد العقوبة علـى تجـار السوق السوداء.
- طهـروا المنبـع قبـل المصب.

ع٩، سبتمبر ١٩٤٢:

- النشاط الاجتماعي لـوزارة الشـئون الاجتماعيـة (افتتاحي).

ع١٠، أكتوبر ١٩٤٢:

- على هامش أسبوع البر: الخدمة الاجتماعية لا تزال بكرا في كل ميدان.
- فرد يقيم مستشفى.
- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون الاجتماعية (افتتاحي).
- بعد قانون اللغة العربية.
- وزير يتبرع لإصلاح قريته.
- الأسعار القياسية في القاهرة ولندن.
- ملاحظات عابرة: السيدات والتدخين – أفراح الشعب – الإشاعات.

- من حوادث الشهر: حكايـة أزياء السـيدات – الرفـق بـ ـ ـالحيوان والرفـ ـ ـق بالإنسان.

س٤، ع١، يناير ١٩٤٣:

- أموال أسبوع البـر تنفـق في خير الوجوه.
- الشـئون الاجتماعيـة فـي خطاب العرش.

ع٢، فبراير ١٩٤٣:

- اهتمـ ـام جلالـ ـة الملـ ـك بالفقراء: النطـق الملكـي لأعضاء مكتب الشيوخ.
- النشاط الاجتماعي لـوزارة الشئون الاجتماعية.
- الاحتفال بالعـام الهجـري مظهر من مظاهر اليقظـة القومية.
- ميادين النشـاط الشـاغرة والشبان المتعطلون.

- ملاحظات عابرة: القـراءة الرخيصـــة – أحاديـــث السـ ـ ـيدات – حرمـ ـ ـة البيـــوت - مفارقـــات العصر.

ع٣، مارس ١٩٤٣:

- الشـ ـ ـباب والخدمـ ـ ـة الاجتماعيـ ـ ـة: أريـ ـ ـد ١٠٠٠٠ متطـ ـ ـ ـ ـ ـوع ومتطوعة لمدينـة القـاهرة وحدها.
- ملاحظات عـابرة: فاعـل خيـ ـ ـ ـر – همـ ـ ـ ـوم النـ ـ ـاس – السـ ـ ـخط والتشاؤم.
- الإســلام ديــن الخدمــة الاجتماعيــة، والتضــامن الإنساني.

ع٥، مايو ١٩٤٣:

- سيد الموسم.

- المرأة وعدم التدخين.
- ملاحظات عابرة: مكتبة البيت – أحاديث السهرة – الصداقة العائلية.
- هل نحن شعب قذر؟

ع٥، مايو ١٩٤٣:
- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون (افتتاحي).
- على ضوء بيان وزارة المالية.
- جامعة شعبية لرفع مستوى العمال.

ع٩، سبتمبر ١٩٤٣
- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون.
- مشروع مكافحة محو الأمية.
- أمثلة قريبة من منابع

الثروة المهملة.

- معركة النظافة.
- نموذج لأندية العمال.
- ملاحظات عـابرة: جـائزة الترجمـ ـ ـة – طبعـ ـ ـة مدرسـية – الحيـاة فـي دروس المطالعـ ـ ـ ـ ـ ـة والإنشـ ـاء – الوريقـ ـات الهزيلة.

ع١٠، أكتوبر ١٩٤٣:

- القدرة على الاستهلاك.
- ملاحظـ ـ ـات عـ ـ ـابرة: صـحافة عابثـة – نسـاء فارغات- بنات مدللات.

ملحق رقم (٢)

استراتيجيتان إسلاميتان لسيد قطب

(العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط١، ١٩٤٩)

"إن استئناف حياة إسلامية لا يتم بمجرد وضع تشريعات وقوانين ونظم تقوم على أساس الفكرة الإسلامية؛ فهذا ركن واحد من ركنين، يعتمد عليهما الإسلام دائما في إقامة الحياة. أما الركن الثاني فهو تكوين عقلية مشبعة بالفكرة الإسلامية، لتنبعث حوافز هذه الحياة من داخل النفس، فتلتقي بالبيئة التي تكفلها

(العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط ٧، ١٩٨٠)

"إن استئناف حياة إسلامية لا يتم بمجرد وضع تشريعات وقوانين ونظم مستمدة من الشريعة الإسلامية، فهذا ركن واحد من ركنين يعتمد عليهما الإسلام دائما في إقامة الحياة؛ وهو الركن الثاني لا الأول. أما الركن الأول، فهو العقيدة الصحيحة التي تفرد ا سبحانه بالألوهية؛ ومن ثم تفرده بالحاكمية، وتنكر على غير

(•) يشير سيد قطب فيما بعد إلى كيفية ذلك (ص ٢٤١): "طريقنا إذن من الوجهة النظرية لتكوين فكرة إسلامية مستقلة؛ أن نسير بحرص وحذر في اقتباس الفلسفة، وما يتبعها من طرق التربية، ونظم التعليم وبرامجه، والأدب، والتاريخ، والتشريع".

التشريعات والنظم والقوانين.

.. يجب أن نعنى بإحياء هذه العقيدة، ونفي ما علق بها من تحريفات وتأويلات ومشبهات، لتكون سندا للنظام التشريعي الذي نشير به لتحقيق حياة إسلامية صحيحة. وبذلك تقوم هذه الحياة على التشريع والتوجيه؛ وسيلتي الإسلام الأساسيتين في تحقيق أهدافه جميعا.

يجب إذن أن نكون فكرة إسلامية

ا   أن يدعي حق الألوهية، بادعاء حق الحاكمية ومزاولته فعلاً!

... يجب أن تكون نقطة البدء هي استحياء هذه العقيدة، ونفي ما علق بها من تحريفات وتأويلات ومشبهات، لتكون سندا للنظام التشريعي، الذي نشير به لتحقيق حياة إسلامية صحيحة. وبذلك تقوم هذه الحياة – حين تقوم - على التشريع والتوجيه؛ وسيلتي الإسلام الأساسيتين في تحقيق أهدافه جميعا.

=

(•) يشير سيد قطب هنا إلى هذه الفقرة (ص ٢٤٨):

"إن الأمر المستيقن في هذا الدين؛ أنه لا يمكن أن يقوم في الضمير "عقيدة"، ولا في واقع الحياة "دينًا"، إلا أن يشهد الناس: أن لا إله إلا ا ؛ أي لا "حاكمية" إلا   .. كذلك هو لا يمكن أن يقوم في واقع الحياة "دينًا" إلا أن تتمثل العقيدة في نظام واقعي للحياة هو "الدين". فتنفرد فيه شريعة ا بالهيمنة على حياة الناس جملة وتفصيلاً.."

في نفوس الأفراد والجماعات، بجانب التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة، والثقافة هي الوسيلة الطبيعية لتكوين تلك الفكرة•" (ص ص ٢٣٦ - ٧).

يجب إذن أن نعيد بناء العقيدة الإسلامية على الأسس التي بنيناها في مطلع هذا الفصل• في نفوس الأفراد والجماعات، قبل أن نفكر في موضوع التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة (ص ٢٦٩).

ثبت المصادر والمراجع(*)

أولاً: المصادر

١- الوثائق:

(أ) غير المنشورة:

- ملف سيد قطب بإدارة القيد والحفظ بوزارة التربية والتعليم، تحت رقم:

١٢s -٥/٢١.

- القضية رقم ١٢ لسنة ١٩٦٥ أمام محكمة أمن الدولية العليا:

(*) يرد بهذا الثبت عدد المصادر والمراجع التي أفادتني في موضع البحث بطريق غير مباشر، فلم ترد في حواشيه، وقد ميزتها بهذه العلامة (*).

متهم فيها سيد قطب وأكثر من مائتين؛ بإحياء جماعة الإخوان المسلمين الملغاة، ومحاولة قلب نظام الحكم بالقوة، وتشمل أيضا استجواب مسجوني القناطر والواحات ممن أفرج عنهم عام ١٩٦٤، والذين اتهموا بإعادة تنظيم أنفسهم، وعدد من أعضاء مكتب الإرشاد، وتنظيم آخر كان غرضه محاربه التنظيم الذي قاده سيد قطب، والعمل على تفكيكه.

نظرت القضية أمام ثماني دوائر، وتعد القضية التي نظرت أمام الدائرة الأولى مستقلة، تتعلق بمجموعة حسين توفيق، التي فكرت في اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٥.

مودعة بمركز الميكروفيلم بالمركز القومي للدراسات القضائية بالعباسية.

- ملف سيد قطب، بأرشيف جريدة الأهرام، تحت رقم ٩٦٢٦:

ويحوي مقالات وأخبارا من صحف مختلفة، بالإضافة إلى نصوص أخبار وبرقيات لم تنشر لأسباب سياسية.

- ملف سيد قطب، بأرشيف أخبار اليوم، تحت رقم ١٤٥:

ويحوي خطابين بخط سيد قطب إلى كامل الشناوي ومصطفى أمين عام ١٩٤٧.

(ب) المنشورة:

- كشاف الإيداع بدار الكتب، مجلدات أعوام ١٩٥٥، إلى ١٩٦٠:

ويحوي كتابات سيد قطب المنشورة في تلك الفترة، والتي اقتنتها الدار، ثم تم التخلص منها.

- مضبطة الجلسة الثامنة من دور الانعقاد العادي الثالث من الفصل التشريعي لمجلس الأمة، في ٢٠ ديسمبر ١٩٦٥:

وتحوي تقرير لجنة الشئون الدستورية عن القرار بقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٦٥، في شأن بعض التدابير الخاصة بأمن الدولة، وما دار حوله من مناقشات؛ وهو مرتبط بموضوع القضية.

- المضبطة الرسمية لمحاضر جلسات محكمة الشعب، في المدة من ٢٢ إلى ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤ (قضية الإخوان المسلمين).

- الميثاق، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د. ت.

***

٢- الدوريات

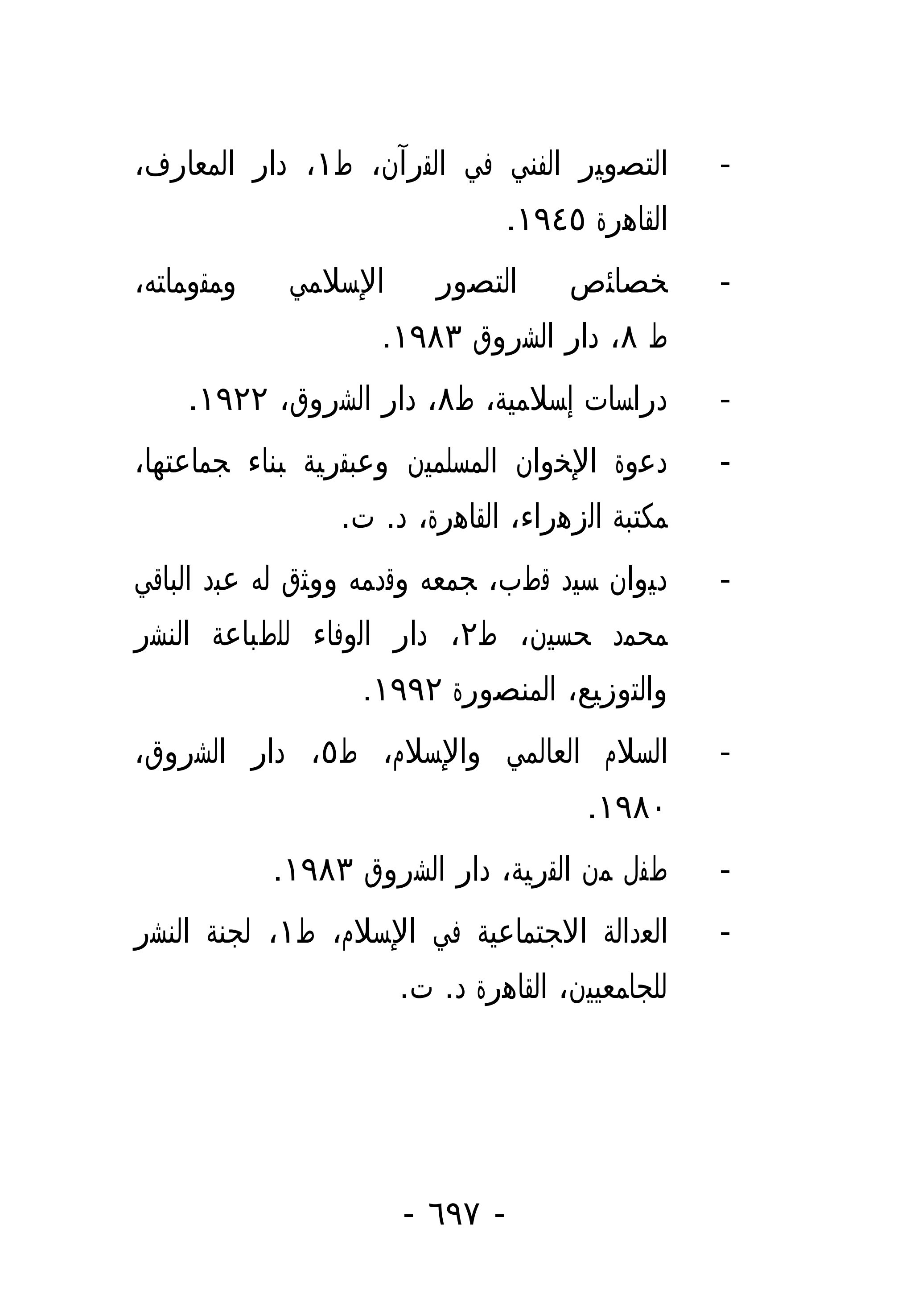
- الأخبار الجديدة (الأخبار) ١٩٥٢، ١٩٦٥.
- الإخوان المسلمون ١٩٥٤.(رئيس التحرير: سيد قطب).
- الأسبوع ١٩٣٤.
- الأهرام ١٩٣٤، ١٩٥٤، ١٩٦٥، ١٩٨٦.
- التطور ١٩٤٠.
- الثقافة ١٩٤٠ - ١٩٤٥.
- دار العلوم ١٩٣٤ - ١٩٤٣.
- الدعوة ١٩٥٢ - ١٩٥٤.
- روز اليوسف ١٩٥٢، ١٩٦٥، ١٩٨٦.
- السوادي ١٩٤٦، ١٩٨٤.
- الشعب ١٩٨٦.
- الشئون الاجتماعية والتعاون ١٩٤٠، ١٩٤٦.
- العالم العربي ١٩٤٧. (رئيس التحرير: سيد قطب).

- الفكر الجديد ١٩٤٨. (رئيس التحرير: سيد قطب).
- الكاتب ١٩٥٧
- الكاتب المصري ١٩٤٦، ١٩٥١.
- الكتاب ١٩٤٥، ١٩٥١.
- اللواء الجديد ١٩٥١، ١٩٥٢.
- المسلمون ١٩٥١، ١٩٥٤.
- المصور ١٩٩٣.
- المقتطف ١٩٣٩.
- الهلال ١٩٨٦.
- الوفد ١٩٩٢.
- الوطن (البيروتية) ١٩٨٥.

***

٣- مؤلفات سيد قطب:

- الإسلام ومشكلات الحضارة، ط١٠، دار الشروق، ١٩٨٩.
- أشواك، دار سعد مصر، القاهرة، د. ت.



- التصوير الفني في القرآن، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٥.
- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط ٨، دار الشروق ١٩٨٣.
- دراسات إسلامية، ط٨، دار الشروق، ١٩٢٢.
- دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، مكتبة الزهراء، القاهرة، د. ت.
- ديوان سيد قطب، جمعه وقدمه ووثق له عبد الباقي محمد حسين، ط٢، دار الوفاء للطباعة النشر والتوزيع، المنصورة ١٩٩٢.
- السلام العالمي والإسلام، ط٥، دار الشروق، ١٩٨٠.
- طفل من القرية، دار الشروق ١٩٨٣.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط١، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة د. ت.

- العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٣، شركة الطباعة والصحافة للإخوان المسلمين، القاهرة ١٩٥٢.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٧، دار الشروق ١٩٨٣.
- في التاريخ، فكرة ومنهاج، ط٩، دار الشروق ١٩٩٣.
- في ظلال القرآن، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د. ت.
- في ظلال القرآن، ط ٥، د. ن، ١٩٦٧.
- في ظلال القرآن، ط٩، دار الشروق ١٩٨٠.
- كتب وشخصيات، ط١، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٦.
- المجتمع المصري، جذوره وآفاقه، إعداد وتقديم آلان روسيون، ط١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤.

(يضم مجموعة مقالاته الموقعة باسمه، وبالرمز "س. ق" في مجلة الشئون الاجتماعية).

- المدينة المسحورة، دار الشروق، د. ت.
- المستقل لهذا الدين، دار الشروق، ١٩٨١.
- مشاهد القيامة في القرآن، ط٧، دار الشروق، ١٩٨٣.
- معالم في الطريق، ط١٥، دار الشروق، ١٩٩٢.
- معركة الإسلام والرأسمالية، ط١١، دار الشروق، ١٩٩٠.
- مقومات التصور الإسلامي، ط١، دار الشروق، ١٩٨٦.
- مهمة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الحاضر، مكتبة الأقصى، عمان، د. ت.
- النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، دار الشروق،د. ت.
- هذا الدين، دار الشروق، د. ت.

***

٤- المـذكرات والـذكريات الشخصـية، والكتـب الوثائقية:

- إبراهيم قاعود، عمر التلمساني شاهدا على العصر، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥.
- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.
- أبو الحسن علي الحسني الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٥٤.
- أحمد حسن الباقوري، بقايا ذكريات، ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨٨.
- أحمد رائف، سراديب الشيطان، صفحات من تاريخ الإخوان، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٩.
- أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩١.

- أمينة قطب، رسائل إلى شهيد (ديوان شعر)، ط١، دار الفرقان، عمان ١٩٨٥.
- جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ط٢، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨.
- حافظ عفيفي، على هامش السياسة، بعض مسائلنا القومية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٨.
- حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة د.ت.
- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار الشهاب، القاهرة د.ت. (*)
- حسن العشماوي، الإخوان والثورة، ج١، المكتب المصري الحديث، القاهرة ١٩٧٧.
- حسين محمد أحمد حمودة، أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥.
- حميدة قطب وإخوتها، الأطياف الأربعة، لجنة النشر للجامعيين، د. ت.

(كتب سيد قطب الجزء الرابع والأخير منه).

- رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج١: الرافضون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ويحوي الوثائق التالية:

صالح سرية، رسالة الإيمان؛ أقوال شكري مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، يناير ١٩٧٧؛ محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة؛ عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي.

- رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج٢: الثائرون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، ولندن ١٩٩١، ويحوي وثائق، منها:

الجهاد (فرع الوجه القبلي)، إعلان الحرب على مجلس الشعب؛ شكري مصطفى، الخلافة.

- سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ط١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧.

- زينب الغزالي، أيام من حياتي، ط٦، دار الشروق ١٩٨٩.

- صلاح شادي، صفحات من التاريخ، حصاد العمر، ط٣، الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٧.
- صلاح شادي، الشهيدان حسن البنا وسيد قطب، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨.
- عباس خضر، خطى مشيناها، سلسلة اقرأ الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٢٢، القاهرة ١٩٧٧.
- عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، سلسلة اقرأ الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٨٥، القاهرة مارس ١٩٨٣.
- عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٧.
- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥١.
- علي عشماوي، تاريخ جماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، (سبق نشرها بعنوان "أنا والإخوان والنظام الخاص" في المصور: مارس/ يونية ١٩٩٣).

- عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت.
- عمر عبد الرحمن، كلمة حق، دار الاعتصام، القاهرة، د. ت.
- فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمين في ميزان الحق، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧.
- فؤاد كرم، النظارات والوزارات المصرية، ج١، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، القاهرة ١٩٦٩.
- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رأي الدين في إخوان الشيطان، هدية مع مجلة "منبر الإسلام".
- محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط٣، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥٢.
- محمد حامد أبو النصر، حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر، د. ن، د. ت.
- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ (٣ أجزاء)، دار الدعوة، الإسكندرية، د. ت.

- مريت بطرس غالي، سياسة الغد، برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٣٨.
- يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير، سلسلة كتاب صوت الحق الصادرة عن الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د. ت.

***

٥- المقابلات الشخصية:

- مع محمد فريد عبد الخالق (عضو مكتب الإرشاد)، بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.
- مع الشيخ محمد الغزالي (تليفونيا) يومي ٢١ سبتمبر و٢٣ أكتوبر ١٩٩٣.
- مع محمود عباس، المدير العام السابق، بمجلس الشعب، مدير مكتب وزير المعارف (إسماعيل القباني) في ١٨ أكتوبر ١٩٩٣.

٦- المصادر الأجنبية:

- Heyworth-Dunne, J., Religious and Political Trends in Modern Egypt, Washington 1950.
- Kotb, Sayed, Social Justice in Islam, trans. By Jone B. Hardie, Washington D. C. 1953.

(وهو ترجمة للطبعة الأولى للكتاب)

ثانيا: المراجع

١- مراجع عربية غير منشورة:

- أبو الفتوح حسن إبراهيم عقل، التفسير الأدبي المعاصر للقرآن الكريم، اتجاهاته وخصائصه، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية بالمنصورة، دكتوراة ١٩٨٦(*).

- إسماعيل الحاج أمين حاج أحمد، سيد قطب ومنهجه في التفسير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ماجستير ١٩٧٩(*).

- حسيني علي رضوان إبراهيم، التيار الإسلامي في أدب سيد قطب، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية بالقاهرة، دكتوراة ١٩٨٤.

- رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة حالة مصر

١٩٥٢ - ١٩٨١، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ماجستير ١٩٨٧.

- عادل العمري، وضع الإنتليجنسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث، مقال غير منشور، مكتوب على الآلة الكاتبة في ١٤ صفحة.

- محمد أديب عبد الراضي إدريس، المنهج الفني في النقد عند سيد قطب، جامعة القاهرة، دار العلوم، ماجستير ١٩٨٦(*).

***

٢- مراجع عربية ومترجمة منشورة:

- إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢.
- أحمد البدوي، سيد قطب، سلسلة "نقاد الأدب" الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم ١٠، القاهرة ١٩٩٢.

- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١[*].
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٣[*].
- أوليفييه كاريه، في ظلال القرآن، رؤية استشراقية فرنسية، ترجمة محمد رضا حجاج، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩٣[*].
- برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٠.
- برهان غليون، الوعي الذاتي، دار البراق للنشر، د. ت[*].
- جيلز كيبل، الفرعون والنبي، التطرف الديني في مصر، ترجمة أحمد خضر، ط، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨.
- حسن حنفي، الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة د. ت[*].

- حسن حنفي، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت(*).
- حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت.
- رفعت السعيد، الحركة اليسارية في مصر ١٩٤٠ - ١٩٥٠، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.
- رفعت السعيد، منظمات اليسار المصري ١٩٥٠ - ١٩٥٧، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.
- رفعت السعيد، الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥ - ١٩٤٨، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٧٧.
- رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩.
- رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٩.

- رفعت سيد أحمد، تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات، طبعة مزيدة ومنقحة، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.
- رفيق حبيب، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩.
- رءوف عباس، جماعة النهضة القومية، ط١، سلسلة كتاب الفكر، رقم ٢، دار فكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦.
- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان وآخر، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٥.
- ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ترجمة منى أنيس وآخر، مكتبة مدبولي، القاهرة د. ت.
- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠.
- زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمين بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصة، ١٩٥٢ - ١٩٨١، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧.

- سالم البهنساوي، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، ط١، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦.
- سامي جوهر، الموتى يتكلمون، المكتب المصري الحديث، القاهرة د. ت.
- شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٧٧، الكويت، سبتمبر ١٩٩٣.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ط٣، دار المنار بجدة ودار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٧.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، الشهيد الحي، ط١، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٨١.
- طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، ط١، دار الشروق ١٩٨٣.
- طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - ١٩٧٠، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧.

- عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة – تحقيق وثائقي، ط٣، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٠.
- عبد الباقي محمد حسين، سيد قطب، حياته وأدبه، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٦.
- عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٣، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.
- عبد ا إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون، ط٢، د. ن، د. ت.
- علي شلش، التمرد على الأدب، دراسة في تجربة سيد قطب، ط١، دار الشرق، القاهرة ١٩٩٤.
- فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، نظرة نقدية، ط١، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٥.

- فتحي العسال، الإخوان المسلمون بين عهدين، دار الكتاب الإسلامي، ط٣، القاهرة ١٩٩٢.
- فتحية النبراوي وآخر، تطور الفكر السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، جزءان، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢، ١٩٨٤(*).
- فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، ترجمة لورين ذكري، ط١، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٢(*).
- فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط٢، سلسلة كتاب الفكر الصادرة عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، رقم ١، القاهرة ١٩٨٦.
- فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر المعاصر، القاهرة د. ت(*).
- محمد السعدي، التكفير في ميزان القرآن والسنة، ط١، المركز العربي الدولي، القاهرة ١٩٩٠.

- محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه، دار التوحيد، بيروت، د. ت.
- محمد جابر الأنصار، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ - ١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة، ع ٣٥، الكويت، نوفمبر ١٩٨٠(*).
- محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، ط١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.
- محمد علي قطب، سيد قطب، الشهيد الأعزل، ط٢، دار المختار الإسلامي، القاهرة، د. ت.
- محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥.
- محمد عمارة أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ط١، دار الشروق، ١٩٨٧(*).
- محمد مندور، محاضرات في الشعر المصري بعد شوقي، ٣ أجزاء، معهد الدراسات العربية العالية، أعوام ١٩٥٥، و١٩٥٦، و١٩٥٧.

- محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة، د. ت.

- محمد منصور محمود هيبة، الصحافة الإسلامية في مصر بين عبد الناصر والسادات ١٩٥٢ - ١٩٨١، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٩٠(*).

- مركز البحوث والدراسات السياسية، النظام السياسي المصري، التغير والاستمرار، المحرر علي الدين هلال، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٨(*).

- مركز دراسات الوحدة العربية، مصر والعروبة وثورة يوليو (مجموعة باحثين)، ط٢، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٣(*).

- مركز دراسات الوحدة العربية، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط١، بيروت ١٩٨٧.

- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري ١٩٥٢ - ١٩٨٠، المجلد الثامن: الأنشطة الدينية، إشراف محمد أحمد خاف ا ، القاهرة ١٩٨٥.

- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢.
- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة د. ت(*).
- نعمة ا جنينة، تنظيم الجهاد، البديل الإسلامي في مصر، ط١، سلسلة كتاب الحرية، رقم ١٧، القاهرة ١٩٨٨.

٣- كتب ومقالات باللغة الأجنبية:

- أكاديمية العلوم السوفيتية، التاريخ المعاصر للبلدان العربية في إفريقيا، ١٩١٧-١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠ (بالروسية).
- Ayubi, N.N Political Islam, Religion and Politics in the Arab World, Routledge, London 1991.
- Esposito, J.L., Islam and Politics, Syracuse University Press, revised 2nd edition, 1987.
- Esposito, J.L. (ed), Voices of Resurgant Islam, Oxford University Press, 1983.

وهو يحوي مقالاً عن سيد قطب:

(Haddad, Y.Y., Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival.)

- Choueiri, Y.M., Islamic Fundmentalism, Printer Publishers, London 1990.
- Dessouki, A.E.H., and A.S. Cudsi (eds.), Islam and Power, Croom Helm, London 1981 (*).
- Gabriel, R.W. and Uri M. Kupferschmidt (eds), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan, Praeger Publishers, N.Y. 1983. (*)
- Haddad, Y.Y., The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb: The Middle East Journal, Vol. 37, No. 1, Winter 1983. (*)
- Haim, Sylvia G., Sayyid Qutb: Asian and Afican Studies, Vol. 16, 1982. (*)
- Ibrahim, S.E., Anatomy of Egypts,s Militant Islamic Graups: Methodological Notes and Preliminary Findings: International Journal of Middle East Studies, Vol. 12, No. 4, December 1980.
- Kupferschmidt, Uri M., Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt: Middle Eastern Studies, Vol. 23, Oct. 1987.
- Marsot, A.L.A., Religion of Opposition? Urban Protest Movements in Egypt: International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, No. 4, November 1984. (*)
- Marx, K., Critique of Hegel's Philosophy of Right, trans. By Joseph o' Malley, Cambridge Unuveristy Press 1970.

- Rubin, B., Islamic Fundamentalism in Egyptian politics, Martin's Press, N.Y 1990.
- Shepard, W.E., Islam as a "System" in the Later Writings of Sayyid Qutb: Middle Eastern Studies, Vol. 25, No.1, Jan. 1989.(*)
- Stoddard, P.H., et al (eds.). Change and the Muslim World, Syracuse University Press, N.Y. 1981.
- Sivan, E., Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, enlarged edition, Yale University press, New Haven and London 1990.
- Taylor, A.R., The Islamic Question in the Middle East Politics, Westview Press, U.S.A. 1988.
- Warburg, G.R. and U.M. Kupferschmidt (eds.), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan, N.Y. 1983.(*)

***